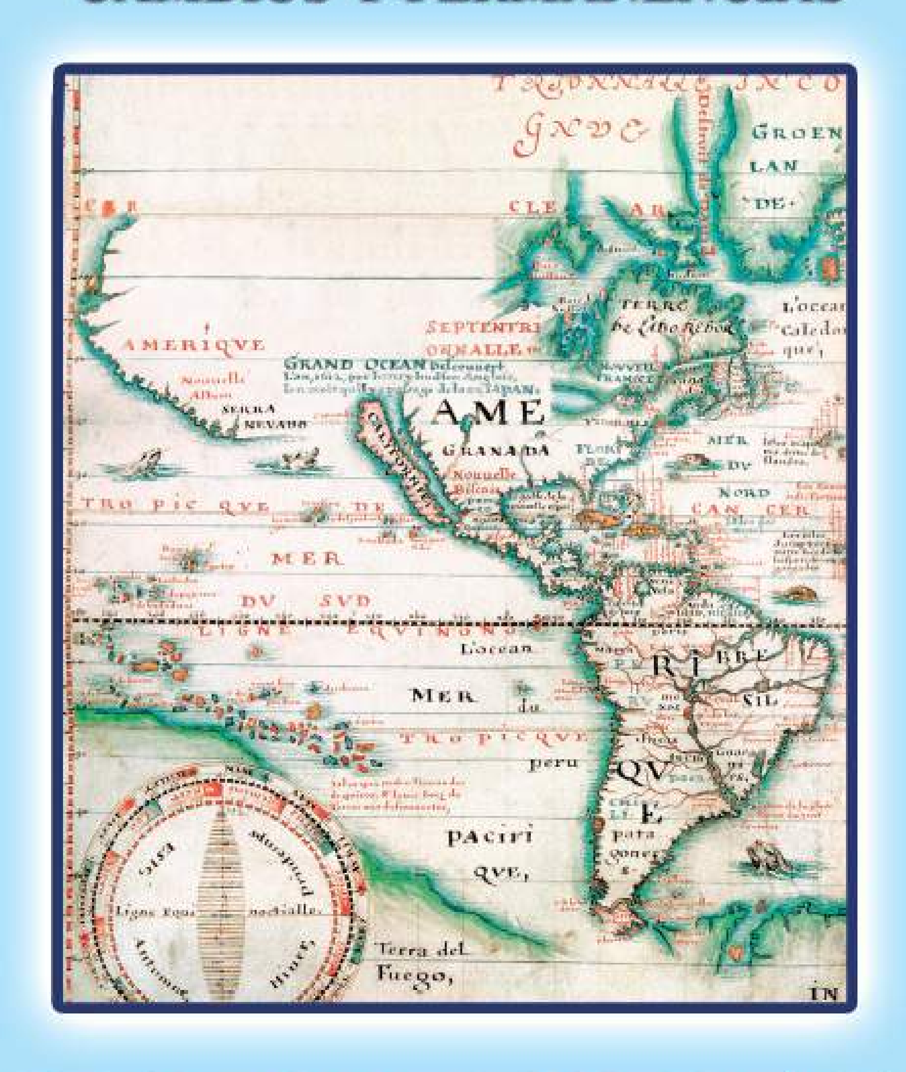
JOSÉ JESÚS HERNÁNDEZ PALOMO
RODRIGO MORENO JERIA
(Coordinadores)

LA MISIÓN Y LOS JESUITAS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA, 1566-1767: CAMBIOS Y PERMANENCIAS



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS

LA MISIÓN Y LOS JESUITAS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA, 1566-1767: CAMBIOS Y PERMANENCIAS

PUBLICACIONES DEL
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS

N.º general catálogo 445

Este libro ha sido impreso con la ayuda de Bischöfliche Aktion Adveniat. Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika, Essen (Deutschland).

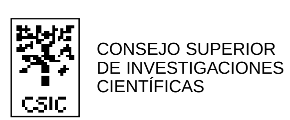
JOSÉ JESÚS HERNÁNDEZ PALOMO
RODRIGO MORENO JERIA
(COORDINADORES)

LA MISIÓN Y LOS JESUITAS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA, 1566-1767: CAMBIOS Y PERMANENCIAS

En el V centenario
de san Francisco Javier SI,
paradigma del espíritu
misional ignaciano.

SEVILLA, 2005





Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8
28006 Madrid. España
Tfno. 915 629 633 publ@orgc.csic.es
http://www.eeha.csic.es/Publica.htm

Portada: JEAN GUÉRARD, 1634
(Paris, Bibliothéque Nationale).

NIPO: 653-05-111-9
ISBN: 84-00-08368-7
Depósito legal: M. 51.265-2005
Edición al cuidado de José Jesús Hernández Palomo
Impreso en España
Realización: DiScript Preimpresión, S. L.
Maquetación: Juan Gallardo Blanco

ÍNDICE GENERAL

Introducción: José J. Hernández Palomo 9-13

Presentación del Simposio: Francisco José Ruiz Pérez, S.I. 15-16

MANUEL RUIZ JURADO
(Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Espíritu misional de la Compañía de Jesús 17-42

FERMÍN DEL PINO DÍAZ
(Centro de Humanidades, CSIC, Madrid)

Los métodos misionales jesuitas y la cultura de "los otros" ... 43-68

JOHANNES MEIER
(Johannes Gutenberg-Universität, Mainz)

"…y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar". La importancia de la música en las misiones de los jesuitas 69-86

JOSÉ J. HERNÁNDEZ PALOMO
(Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC, Sevilla)

Acción misionera y espacio en México: un proyecto de división provincial 87-115

JOSÉ DEL REY FAJARDO
(Universidad Católica Andrés Bello, Caracas)

Aportes para el estudio de cambios y permanencias en las misiones jesuíticas de la Orinoquia 117-150

Peter Downes
(Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile / Johannes Gutenberg-Universität, Mainz)
Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito 151-186

Francisco de Borja Medina Rojas
(Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma)
¿Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676).. 187-238

Rodrigo Moreno Jeria
(Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
Metodología misional jesuita en la periferia austral de América 239-263

Michael Sievernich
(Johannes Gutenberg-Universität, Mainz)
La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso 265-287

INTRODUCCIÓN

Desde hace unos años son numerosos los estudios y encuentros que se han realizado sobre la Compañía de Jesús en América. Recientemente en Alemania, a propósito del V centenario del nacimiento de san Francisco Javier, sobre 30 investigadores analizaron el papel de los jesuitas en el campo de la fe, sociedad, cultura e inculturación y el arte. Estos estudios apuntaban a repensar el papel de la Compañía en el contexto de la globalización, que ya desde el siglo XVI, está inserta en la constante interrogante en torno a la Conquista y Colonización americanas.

El año pasado la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima organizó un Coloquio Internacional sobre *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, (8-11 abril 2003), en él se trataron temáticas muy diversas como la evangelización y las misiones, la educación y cultura, el pensamiento moderno en América y su relación con los jesuitas, la economía y los avances técnicos para terminar finalmente con la expulsión de la orden en 1767 y su supresión en 1773.

El 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile (14-18 julio 2003), integró un Simposio sobre *Cultura y Evangelización en las Haciendas jesuitas de la América Española*, que tuvo como tema central el surgimiento, desarrollo y administración de las haciendas jesuitas, dedicando también una parte al impacto social y cultural.

El pasado mes de agosto (21-24), la Universidad Católica de Córdoba (Argentina) organizó las *X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, en el "Auditorio Diego de Torres S.I.", con dos grandes Simposios y dos comisiones, todas ellas en torno a las misiones abordando todos los temas derivados de la empresa misionera como el medio, vida cotidiana, haciendas, misioneros, indígenas,… Las comisiones se centraron en los Guaraníes y en la evangelización y construcción social.

El tema de la misión mantiene una actualidad que se reflejó en la Conferencia Episcopal alemana, reunida en septiembre pasado en Fulda. En ella se trató como tema principal una amplia reflexión sobre la misión, redactándose, así, una carta pastoral titulada *La labor misionera de la Iglesia* con ocasión del 1.250 aniversario de la muerte de san Bonifacio

Poco después, 4 de octubre 2004, Amèdée Grab, presidente de la Conferencia Episcopal Europea, obispo de Chur, manifestó en Leeds (UK): “Nuestra cultura es el contexto de nuestra Misión, y cuanto más la entendamos y la respetemos, menos se dará el problema de entender a los que viven en ella”.

Hace pocos días, el 16 de este mes, el card. Karl Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal alemana, en una visita a Turín ha planteado el tema de la identidad y el diálogo, sintetizando en este binomio la misión en tiempos de globalización. Y en una entrevista al diario Avvenire ha planteado cómo “desde sus orígenes el cristianismo ha sabido ensanchar los propios confines culturales, geográficos e incluso lingüísticos”, manteniendo así una posición optimista **si** profundizamos y aceptamos y respondemos a la misión como cristianos, atendiendo a las tensiones sociales que están surgiendo.

En gran parte, podemos constatar que este planteamiento fue una realidad en el mundo americano y de forma especial en la acción misionera.

También en estos días podemos recordar los 40 años de la promulgación de un documento central del Vaticano II como es la “Lumen gentium” (21-noviembre-1964), que la refiero por significar un hito por todo lo concerniente a la Misión.

Precisamente el pasado día 21 se presentó el primer volumen del Congreso “Humanismo cristiano en el tercer milenio: la perspectiva de Santo Tomás” (celebrado en Roma, 21-25 de septiembre de 2003), titulado *Antropología e Historia*, en que aparecen estudios sobre España y América, en un trasfondo marcado por el contacto y realidades culturales.

En este contexto consideramos de interés reunir en este pequeño Simposio a unos especialistas de primera línea en temas jesuíticos, a los que agradezco su disponibilidad desde un primer momento.

Es nuestra intención aportar estas investigaciones sobre la concepción, metodología y desarrollo de la Misión, y es objetivo primordial ofrecer ele-

mentos de reflexión, plantearnos interrogantes y aproximarnos a respuestas al pasado y al presente.

Así, el tema que hemos considerado básico es la Misión en los Jesuitas en la América española, con sus cambios y permanencias. Es evidente que la Misión es sin duda uno de los distintivos, si no el fundamental, de la orden desde sus inicios. De hecho, consideramos que todas las demás facetas de la Compañía, que son variadísimas, no se pueden comprender sin la base fundamental que era la misión y sus formas. La Compañía se lanzó –resultante de ésta su raíz fundadora– a una expansión misional que respondía al espíritu ignaciano y evangélico “usque ad ultimum terrae”, e, impregnado de un carácter paulino “terra marique”, significó el rejuvenecimiento de la Iglesia de la época.

La Misión, en sus variantes o significados, es un elemento y parte fundamental de la acción y factor incidente en la conformación del orden colonial. Pero, cabría preguntarse qué punto representó a lo largo de todo el amplio marco continental americano y en espacios concretos.

A través de experiencias regionales, con que se encontraron los jesuitas desde su tardía llegada a América, se expondrán análisis concretos y comparativos, debates y conclusiones que nos permitirán dimensionar en su justa medida el aporte que sobre la materia hicieron estos agentes de colonización, y que sin duda conformaron un sistema de convivencia social, político y económico.

En suma, hay una realidad, se trata de un Encuentro marcado esencialmente por una conjunción de experiencias, de forma que estos tres días serán de reflexión, de intercambios y de confrontación de conocimientos en torno a un tema tan actual como el elemento de la Misión, no sólo en cuanto a la Conquista o la colonización como en el devenir histórico de América que alcanza al presente.

La visión o la imagen de la Iglesia, como institución inserta en el devenir histórico pero fuera de ella, ha desembocado al extremo de estudiarla o al menos considerarla como una simple ciencia auxiliar de la Teología, como elemento puramente sobrenatural, aspecto superado ya ampliamente.

Sin entrar en la consideración de su naturaleza divina, todas las manifestaciones de la Iglesia están inmersas en la sociedad colonial y no pueden separarse como un objeto de estudio independiente, lo que no significa o

impide un análisis en profundidad de temas específicos como en este caso la Misión, y especialmente porque aportaría un elemento fundamental a estudios de conjunto más amplios, que en ocasiones adolecen de un mejor conocimiento de aspectos concretos, enmarcados en su tiempo, su lugar y su proceso intrínseco, y que realmente los validan como definitivos.

En cada momento de la historia de la Iglesia católica se ha planteado el hecho de la Misión como comunicación de un mensaje que le viene explicitado siempre como el más oportuno, siguiendo a san Pablo: "ahora es la hora favorable, ahora es el día de la salvación" (II Cor. 5, 2). En este marco de "novedad", que representó América, abordamos los cambios y permanencias, los surgidos en una sociedad muy compleja, pluriétnica y lingüística, y para la llegada de los jesuitas –segunda mitad del siglo XVI– con un mestizaje que no era ya sólo étnico.

Esta acción misional se realiza en un marco colonizador pero con dos realidades muy significativas y fundamentales: de una parte, el ser continental y, de otra, el realizarse sobre un extenso mosaico de culturas y pueblos.

Es éste un punto crucial: analizar si la misión, desde perspectivas diversas, tuvo adaptaciones en el espacio o en el tiempo, y en qué grado se perciben.

Ayer mismo se inauguró en el Centro Cultural Contemporáneo de Barcelona una Exposición sobre cómo influye el entorno en el proceso creativo.

Es evidente el interés por atender a todos aquellos elementos que representaron una unidad y a los otros que se tomaron adaptándose a cada realidad concreta.

Ante este planteamiento real nos encontramos con enfrentamientos al interior de la Compañía de Jesús y al mismo tiempo con el reto de analizar las medidas "americanas" y las "romanas", la obediencia pero no siempre cumplimiento inmediato de éstas.

¿Qué podemos entrever en el marco de los cambios y de las permanencias?

¿Qué criterios o elementos prevalecieron en la acción misional encomendada?

Otra realidad es el grado de incidencia de esta acción en los pueblos indígenas.

Como conclusión deseo expresar unas reflexiones, que en gran parte responden a nuestro quehacer como historiadores, a nuestra pregunta de ¿qué es la historia?: Es principio fundamental buscar no las causas sino por encima de todo el significado de los acontecimientos o realidades, el sentido.

La misión o función misional porta en sí mismo un significado: qué elementos o valores la significan o mueven. Es este significado el que oferta una función social, podemos apreciar que en principio es a individuos pero sin duda alcanza a conformar un colectivo, convirtiéndose en utopía, con su carácter y valor propios.

Deseo para terminar agradecer la acogida del Director del Centro, Dr. Raul Navarro García, para celebrar este Encuentro, la presencia del Dr. Francisco José Ruiz Pérez, Provincial de la Provincia Bética de la Compañía de Jesús, la ayuda recibida para hacerlo posible de Caja Sur y de la Junta de Andalucía, y de forma especial a todos vosotros que sois los que realmente lo hacéis posible.

Gracias.

Sevilla a 24 de noviembre de 2004

José J. Hernández Palomo

PRESENTACIÓN DEL SIMPOSIO

FRANCISCO JOSÉ RUIZ PÉREZ, S.J.
Provincial de la Provincia Bética de la Compañía de Jesús

Estimados amigos:

Agradezco al Dr. D. José Jesús Hernández Palomo su invitación para asistir a este Simposio sobre *La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Simposio coordinado por él mismo –de parte de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas– y por el Dr. D. Rodrigo Moreno Jeria –de parte de la Universidad Adolfo Ibáñez, de Chile–.

Les confieso que este Simposio tiene para mí tres coincidencias felices:

a) *Una coincidencia tiene sabor a memoria histórica.* Este Simposio sintoniza con la necesidad que experimenta hoy la Compañía de Jesús de repasar sapiencialmente su historia. No es en vano que celebremos en este curso los 450 años desde que Ignacio de Loyola fundara la Provincia jesuita de Andalucía. Nos importa nuestro pasado, pero nos importa porque nos sigue sorprendiendo por la fecundidad apostólica que tuvo. Esa fecundidad existió desde los comienzos. Fíjense si no: poco después de que la Compañía diera sus primeros pasos en Sevilla, el jesuita Robert Parsons lidera una institución en esta ciudad similar a otras existentes en Europa ya en 1592. Ustedes están ahora mismo en el edificio que fue sede de aquella institución. Se trataba del *Seminario de Ingleses*, ideado para responder al desafío que se le presentaba a la Iglesia católica en Gran Bretaña y a la correspondiente necesidad de sacerdotes que lo asumieran.

b) *Otra coincidencia tiene sabor a teología misional*. Este Simposio se produce justamente en un momento eclesial en el que se recobra la temática de la misión. Y la misión fue precisamente esencial para la

Compañía de Jesús y la fuerza centrífuga que nada más fundarse la llevó al extrarradio de Europa. Sevilla se muestra también en esto como un escenario singular. Desde aquí embarcaron muchos jesuitas europeos para realizar el salto cultural y religioso al Nuevo Mundo. La saga empezó en 1566, cuando zarparon de Sanlúcar de Barrameda los primeros diez jesuitas enviados a América. Desde entonces, los jesuitas han intentado entablar un diálogo permanente con las culturas locales, lo que se concretó en elaboraciones teológicas, litúrgicas e incluso socio-políticas, producidas desde las distintas culturas y según las distintas potencialidades de éstas. Las Reducciones del Paraguay son el gran ejemplo de cuanto eso supuso: una traducción feliz de la misión, que ciertamente hoy puede servir de sugerencia a la Iglesia

c) *Finalmente, la tercera coincidencia tiene sabor a creatividad*. Este Simposio coincide finalmente con una situación en la que necesitamos encontrar nuevos lenguajes para fronteras inéditas. En el marco cultural contemporáneo que vivimos se abren también Nuevos Mundos como en el siglo XVI. Y no está nada mal recabar de la historia aquellas actitudes que permitieron acertar en la aproximación a lo nuevo. En esto el presente ha de aprender mucho de la historia.

Son estas coincidencias felices del Simposio con tres vivencias actuales –necesidad generacional de acercarse a la historia, deseo de recreación del concepto de misión, apertura ilusionada hacia una creatividad renovada– por las que felicito a los organizadores. No me queda sino desearles que las ponencias y los debates sean realmente fructíferos.

Muchas gracias.

Espíritu misional de la Compañía de Jesús

MANUEL RUIZ JURADO, S.I.
Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

Proyecto de vida

Ya en el proyecto de su forma de vida, presentado por san Ignacio y sus primeros compañeros, al Papa Paulo III, para la aprobación oficial del nuevo Instituto, se comprendía dentro del primer capítulo de los cinco que contenía el documento: que el fin de esta Compañía de Jesús es, ante todo: "…procurar el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio del ministerio de la Palabra, los Ejercicios espirituales" y otros ministerios y obras de caridad. Y en el segundo capítulo se especificaba que los miembros de la Compañía se ofrecían con voto especial a ir a donde, para provecho de las almas y propagación de la fe, Su Santidad el Papa, Vicario de Cristo quisiera enviarles, "sin tergiversaciones ni excusas"; sea que fueran enviados "a los turcos, al nuevo mundo, a los luteranos, o a cualquier otro tipo de infieles o de fieles"[1].

Las modificaciones del lenguaje, o ampliaciones de la Fórmula, hechas hasta llegar a la Fórmula definitiva de 1550 ("Exposcit debitum"), no cambiaron para nada este sentido misionero universal del Instituto de la Compañía de Jesús, ni se ha cambiado hasta nuestros días.

La primera descripción de la Compañía de Jesús que se hace al candidato, cuando se examina su vocación, es ésta: "Esta mínima congregación, que por bula y autoridad del Sumo Pontífice es así llamada la Compañía de Jesús, ha sido erecta y confirmada…no solamente para la salvación de las propias ánimas, mas intensamente para ayudar y perfeccionar a las otras de nuestros prójimos"[2].

---

1 "Summa Instituti", en *Monumenta Ignatiana. Constitutiones Societatis Jesu*, t. I, págs. 16-17: Monumenta Historica Societatis Jesu 63, Roma, 1934. En adelante: *Constitutiones*, MHSI, seguido del tomo y la página.

2 Ibídem, t. II, págs. 4-6: se trata del texto a, primera redacción de las Constituciones, escrita hacia 1546. En los textos posteriores no cambiará la sustancia del contenido aquí expresado.

La inspiración carismática de este espíritu apostólico universal, comunicada por san Ignacio de Loyola a sus compañeros, procedía de sus experiencias místicas de Manresa. Y así lo fue divulgando en sus conferencias por Europa el enviado por el santo fundador, P. Jerónimo Nadal, aun en vida de san Ignacio: “Especialmente en dos ejercicios: del Rey y de las Banderas…entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar…, que es el que tiene ahora la Compañía”[3]. La Compañía se siente llamada por Jesucristo, “Rey eterno y Señor universal”[4], a ir con Él y trabajar como Él, aun pasando toda injuria y toda pobreza y humillaciones, a predicar el Evangelio a toda criatura, y ayudar a los hombres de toda clase y condición, a conseguir el fin para el que han sido creados.

Para conseguir la realización mejor de ese servicio en provecho espiritual de sus prójimos se ofrecieron Ignacio y sus compañeros al Romano Pontífice a ser enviados entre fieles o infieles, herejes o cismáticos[5].

Su “principio y principal fundamento”

Si queremos comprender un poco más a fondo lo que hicieron los jesuitas en las misiones de Hispano-América, hemos de partir de este espíritu que es el que los anima, “el principio y principal fundamento” de la Compañía[6]. Así designa al cuarto voto, típico de la Compañía, al que hemos hecho alusión antes (“…de ir dondequiera que el sumo vicario de Cristo nuestro Señor nos enviase”), el documento “Declarationes circa misiones”, apógrafo de san Ignacio[7]. A la muerte del Fundador, ya la Compañía se encontraba distribuida por todo el mundo, organizada en 11 provincias: Portugal, España (que comprendía tres: Andalucía, Aragón y Castilla), India, Italia, Sicilia, Brasil, Francia, Germania (que comprendía dos: Inferior y Superior). Entre éstas provincias vemos también India y Brasil, verdaderos territorios de misión, y una expedición misionera se encontraba ya en 1556 camino de Etiopía. Los

3 P. Hieronymi Nadal; *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (Nadal,5) Roma 1962: MHSI 90, pág. 40.

4 *Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander 1987, n. 97; v. n. 95. “…quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, para que siguiéndome en la pena también me siga en la gloria”.

5 Granero, Jesús M.: *Espiritualidad ignaciana*, Madrid 1987, págs. 312 ss.

6 *Constitutiones*, t. I, pág. 162.

7 Ibídem.

más de mil jesuitas contaban entonces con unas 100 casas, entre colegios, noviciados, residencias y misiones. Trabajaban entre fieles, en tierras de protestantes y de infieles. Habían llegado hasta regiones muy distantes entre sí: Brasil, India, Indonesia, Malasia, Japón, a difundir la fe de Cristo y establecer la Iglesia, a través de dificultades y aventuras innumerables[8].

Cuando la Compañía, reunida en la Congregación General XXXIV (a.1995), ha tratado de renovar su Instituto adaptándose a las necesidades de nuestro tiempo, en fidelidad al espíritu del Fundador, ha identificado así su propio ser: "…un grupo de compañeros que es, al mismo tiempo, religioso, apostólico y sacerdotal, unido con el Romano Pontífice por un vínculo especial de amor y servicio"[9].

El espíritu misionero no se había quedado en la letra de los documentos. En tiempo de san Ignacio habían sido enviados jesuitas en misión, como hemos dicho, a las Indias occidentales y orientales, a Etiopía para procurar la unión de los cristianos, a consolidar la Iglesia en países protestantes o evitar la escisión. El P. Laínez, poco tiempo después de haber sido elegido General (1558), escribió una carta a toda la Compañía en la que animaba a los jesuitas a considerar siempre un gran beneficio el ser llamados a las misiones de la India, no sólo por la excelencia del ministerio que han de realizar allí, sino por la prerrogativa personal de los que han de trabajar en él. A su vez, exhortaba a los misioneros a cultivar las virtudes sólidas para llegar a ser instrumentos útiles en manos de Dios: el amor y santo temor de Dios, la prudencia, el recogimiento de espíritu diario y el retiro durante algunos días cada año, y en todo la obediencia[10].

Las primeras misiones en Hispano-América

A la Florida

Por diversas razones históricas que conocemos, sólo el 28 de julio de 1566, siendo General san Francisco de Borja, pudieron zarpar hacia la América Española los Padres Pedro Martínez y Juan Rogel con el H. Fran-

8 *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Ratisbonae 1914, col. 28; Dalmases, Cándido de: *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid 1986, págs. 256-258.

9 Constituciones de la Compañía de Jesús. Normas Complementarias, Roma 1995, pág. 260.

10 *Epistolae Praepositorum Generalium*, 2.ª ed., Rollarii 1909, págs. 49-54.

cisco de Villarreal, enviados a la Florida. El Adelantado Pedro Menéndez de Avilés, después de reconquistar la Florida había pedido al Rey Felipe II que le enviase misioneros jesuitas. Iban provistos de las cédulas reales, para que les proveyesen de lo necesario, ornamentos para el culto y una buena cantidad de libros, a costa de Avilés (como un preanuncio de los que había de ser el estilo de su misión en Hispano-América: pobreza, disponibilidad al martirio, ardor apostólico eclesial, especial dedicación a la predicación y a la enseñanza). El P. Martínez, que iba como superior, murió poco después de saltar a tierra los indios le aplastaron la cabeza, a golpe de macana, el 6 de octubre de 1566[11].

El otro Padre y el Hermano, tras peripecias y gravísimos peligros en el mar, llegaron a La Habana el 10 de diciembre. Mientras esperaban a Avilés, el P. Rogel se dedicó a catequizar a algunos indios traídos de la Florida, a aprender cuanto pudiese el idioma de ellos y a hacer un vocabulario; atendía también al cultivo espiritual de los españoles y a evangelizar a los negros, muy abundantes en La Habana: signo también de lo que había de ser bastante común en las misiones de los jesuitas en esas tierras. Acompañado por Avilés, el P. Rogel llegó a la Florida en el invierno de 1567, y allí soportó numerosas dificultades hasta principios de 1568[12].

El 25 de diciembre de 1566 anotaba san Francisco de Borja en su *Diario espiritual*: “Por la Florida se haga oración continua, hasta la pascua de resurrección”[13]. La noticia de la muerte del P. Martínez aumentó el fervor de los jesuitas españoles. El P. General Borja, formó una nueva expedición, que constaba de tres Padres, tres Hermanos y tres aspirantes a la Compañía. Partieron de Sevilla el 13 de marzo de 1568. Salieron, junto con la expedición enviada al Perú, bajo P. Jerónimo del Portillo, nombrado Provincial. Y éste nombró Vice-provincial de la Florida al P. Bautista Segura al comienzo del viaje[14].

---

11 Astrain, A.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 2, Madrid 1905, págs. 288-289; *Polanci complementa*, t. 2, MHSI 54, Madrid 1917, págs. 670, 78; *Sanctus Franciscus Borgia*, t. 4, MHSI 38, Madrid 1910, págs. 431-432.

12 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 2, pág. 291.

13 San Francisco de Borja: *Diario Espiritual (1564-1570)*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 1997, pág. 301.

14 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 2, pág. 292.

El santo General, comentaba el acontecimiento de la muerte del P. Martínez en carta a Diego de Avellaneda, P. Provincial de Andalucía, al que pedía que proveyese al P. Portillo en lo necesario para su viaje, firmada el 11 de marzo de 1567: "…hase sentido la falta que le da el buen padre Martínez, el cual tenga nuestro Señor en su gloria. Deseamos que sean los que pasaron a la India no sólo animosos para morir, sino avisados para conservar la vida, para mejor emplearla en el servicio de Dios nuestro Señor; que no se ofrece acá causa bastante para que hubiese de salir en la barca a tocar lengua de la tierra un Padre de la Compañía, cuya salud tanto importaba"[15].

La generosidad de su espíritu y la conciencia de la vocación misionera de la Compañía no faltaron nunca en los superiores de la Orden, ni en los súbditos, que continuaron a ofrecerse y a manifestar a los superiores sus deseos de ser enviados a estas tierras, donde sabían que les esperaban sufrimientos sin cuento, dificultades para su trabajo, y quizás el martirio, para concretar la oblación que habían hecho a Jesucristo, Rey eterno y Señor universal, al practicar los Ejercicios espirituales de san Ignacio[16].

La "Instrucción" de que iba provisto el P. Portillo, dada por el santo General, puede servir para indicarnos el espíritu y estrategia con que comenzaron estas misiones de los jesuitas, influidas en este caso por el resultado de la primera expedición, pero cargada del estilo prudente con el que los Generales procuraban moderar el fervor misionero para lograr una actuación más prolongada, y eficiente a la larga, de la Compañía en América.

Los puntos más destacados de esta Instrucción son: 1.–No repartirse en muchas partes los pocos que se envían; porque conviene ayudarse mutuamente, consolarse y edificarse. Si alguno ha de quedar más lejos, que su espíritu y prudencia sean tales, que puedan dar razón de su ministerio y ocupación a mayor gloria de Dios. 2.–Atender ante todo a los que ya son cristianos, y después a la conversión de los no bautizados. Se recuerda el adagio que "el que mucho abarca poco aprieta". Es intención de Su Santidad que no se bauticen

---

15 *Sanctus Franciscus Borgia*, t. 4, págs. 431-432.

16 Así reza esa oblación en los Ejercicios espirituales, n.98: "Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad y delante vuestra Madre gloriosa, y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado".

más de los que se pueden mantener en la fe. Hay que fortificar poco a poco lo ya ganado. 3.–Tener residencia en donde ya la tiene el Gobernador, con iglesia y lo necesario para los sacramentos, misa y predicación. Desde ese punto de residencia se pueden hacer las excursiones apostólicas cuando sea menester, volviendo a la residencia firme. 4.–Informarse bien de las cualidades e inclinaciones de las gentes a las que van a evangelizar, y de sus circunstancias: errores, sectas, personas de crédito entre ellos (para tratar de ganarlos a la causa del Evangelio: "…y con los demás entendimientos procure antes con suavidad de palabras y ejemplo de vida aficionarlos al verdadero camino, que con otros rigores"); reflexionar sobre los medios más oportunos para aplicarlos en el caso. 5.–No ponerse fácilmente en peligro de vida con gente no conquistada aún, porque, aunque a ellos sea muy provechoso morir en esa empresa, dejarían de ser útiles para el bien común a que han sido enviados, pues hay falta de obreros y dificultad de enviar otros. 6.–Que se comuniquen con la cabeza de la Orden sobre lo que conviene, para que se pueda actuar mejor en orden al servicio divino y bien de las almas[17].

Se observa fácilmente el sentido de discreción que se desprende de toda esta "Instrucción". Sin apagar los fervores, que se suponen ardientes, se recomienda la prudencia y visión de futuro en la actuación de la misión. Más atención a la profundidad que a intentar la rapidez y la multiplicación de adeptos sin convicción. Lo que san Ignacio llamaba "discreta caridad", con la que habían de comportarse los jesuitas ya formados[18].

Si queremos encuadrar este sentido de discreción en el marco del celo apostólico de la Compañía de Jesús, nos ayudará aquí recordar la carta de san Ignacio a los estudiantes del colegio de Coimbra, donde se formaron muchos de los misioneros de las primeras generaciones jesuíticas. Es una carta que ha seguido siendo, de generación en generación, modelo de estímulo a la perfección del espíritu propio de la Compañía. Después de haberles recordado cuánto deben al Señor por haberlos llamado a la Compañía de Jesús, y haberles descrito su vocación como esencialmente apostólica, afirma: "Que no solamente entre hombres, pero entre los ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al Criador suyo y el reducir las criaturas suyas a

17 ARSI, Hisp.1567-1569, fol. 41.

18 Const., n. 582; véase sobre este punto de la "discreta caridad", Aldama, A. de: *La vida religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la parte VI de las Constituciones*, CIS, Roma 1989, págs. 273-278.

Él, cuanto son capaces”[19]. O, como dirá poco después: “…nuestro instituto, que es no solamente servir a Dios para vosotros mismos, pero atrayendo a otros muchos al servicio suyo y honra” (n. 2).

En esa misma carta san Ignacio espolea a los jóvenes estudiantes de Coimbra con el argumento que ha de ser esencial para cualquier jesuita: en agradecimiento por la sublime vocación recibida, todo celo ferviente será poco para corresponder debidamente al Señor, añadiendo: “Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y deseo de su honra y de la salud de las almas, que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y sueldo en esta Compañía” (n. 3). Y echando una mirada al mundo, a la luz de ese amor de Cristo y deseo de su honra, continuará: “Mirad dónde sea hoy honrada la divina Majestad, ni dónde sea acatada su grandeza inmensa, dónde conocida la sapiencia, y dónde obedecida su santísima voluntad… Mirad también vuestros prójimos como una imagen de la santísima Trinidad y capaz de su gloria… mirad digo en cuanta miseria se hallan, en tan profundas tinieblas de ignorancia, y tanta tempestad de deseos y temores vanos y otras pasiones, combatidos de tantos enemigos visibles e invisibles, con riesgo de perder, no la hacienda y vida temporal, sino el reino y felicidad eterna y caer en tan intolerable miseria del fuego eterno” (n. 4).

La afirmación de este celo es esencial. Celo nacido de la caridad sobrenatural, engendrada en el corazón humano por la fe, pero es en Él, donde hay que evitar la desviación hacia formas exageradas, sugeridas por el enemigo, para que se impida un bien mayor. Las penitencias exageradas o imprudentes, a las que se daban aquellos jóvenes, podrían impedirle la perseverancia en el bien que se espera de ellos. “Como suele no acabar el camino el caballo muy fatigado en las primeras jornadas, antes suele ser menester que otros se ocupen en servirle a él” (n. 5). No quiere san Ignacio que por crucificar al hombre viejo se crucifique al hombre nuevo; sin la discreción “el bien se convierte en mal, y la virtud en vicio” (ibid.).

A México

El 13 de junio de 1572 salieron para México, a las órdenes del P. Pedro Sánchez, nombrado provincial, 12 jesuitas escogidos entre las 4 provincias

19 *Obras de san Ignacio de Loyola,* BAC, Madrid 1997, pág. 797, n. 1.

de España. Los enviaba el mismo san Francisco de Borja, a petición de Felipe II, y llegaron a su destino en el Nuevo Mundo, en septiembre, cuando ya se encontraba Borja moribundo en Roma, de vuelta de la misión a que lo había enviado el Papa san Pío V, como compañero del cardenal legado, para consolidar la alianza en las cortes de Madrid, Lisboa y París y apoyar la causa católica en Francia[20].

En continuidad, con la "Instrucción" antes indicada, encontramos las conclusiones de la primera Congregación Provincial de México, celebrada en 1577[21]. Los Padres de la Congregación se muestran favorables a establecer internados en los colegios para hijos de españoles y a que se funden colegios para indios que ayuden a preparar clero indígena. Piden que se envíe más bien gente virtuosa y que venga de buena gana, "que no hábiles y con deseos de hacer milagros y predicar; y que sean avisados los superiores, que se ocupen del gobierno de los suyos". Diríamos además, que apuntan ya la idea de lo que serán más tarde las reducciones de los jesuitas: "…poblaciones distintas y apartadas, para que su modo de vivir sea muy fuera de la vileza y poquedad de su natural y antiguo modo de vivir; y así les enseñarán cómo han de ser buenos casados y saber regir sus haciendas y criar y casar sus hijos, y tener más cuenta en esto que hasta aquí, porque ni atesoran para ellos, ni les dan dotes, sino que se han casi como animales"[22].

En México se fundaron ya en 1576 dos Congregaciones Marianas, una de mayores y otra de menores. Estas Congregaciones son asociaciones de los jóvenes más destacados por su piedad y estudio en los colegios. Se asocian para ayudarse en su progreso espiritual y en su acción apostólica, caritativa y ejemplar. Habían comenzado hacía pocos años en el Colegio Romano y las que se iban fundando se irán agregando a la "Prima primaria" de Roma para mantener el mismo espíritu en todo el universo[23].

Para 1580 eran ya 107 los jesuitas que trabajaban en México. El testimonio del Arzobispo de México, D. Pedro Moya de Contreras, dado en 1582

---

20 Ruiz Jurado, M.: *15 días con Francisco de Borja*, Ciudad Nueva, Madrid 2004, pág.15; Dalmases, C. de: *El Padre Francisco de Borja*, BAC, Madrid 1983, págs. 230-240.

21 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 3, págs. 142 ss.

22 Ibídem, págs. 144-145.

23 Wicki, Josef: *Le Père Jean Leunis S.I. (1532-1584), fondateur des Congrégations Mariales,* IHSI, Roma 1951; Villaret, Emile S.I.: *Les Congrègations Mariales. I. Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773),* Beauchesne, París 1947.

ante la Audiencia de la capital, confirma que los jesuitas, aunque no reciben limosnas por misas, capellanías y entierros, pues se lo prohiben sus Constituciones, eran "gente ejemplarísima y de grande erudición y doctrina,… teniendo estudios de latinidad y retórica, artes (filosofía) y teología, especialmente en esta Corte…, y los que son buenos estudiantes en la Universidad son discípulos de la Compañía, y esto es de lo que más se precian "[24]. Las demás Ordenes (afirma) reconocen en ellos esta ventaja. Andan de ordinario por misiones, particularmente en los pueblos y en las minas (en Cuaresma y Adviento) con gran provecho de naturales y españoles. El provincial con gran celo y caridad atiende a la perfección de ellos, ordena que aprendan las lenguas de los naturales… Confiesan a todas horas y a todas gentes, predican en las cárceles, consuelan a los presos, los domingos y fiesta predican en las plazas y enseñan la doctrina muchas veces con procesiones, a españoles y naturales, a niños, a indios y negros y personas de servicio. Se advierte el cambio en la frecuencia de sacramentos y en la conducta. Si faltaran, "sería la mayor ruina en lo espiritual que pudiese suceder"[25].

El P. Aquaviva, desde el principio de su generalato (1581), consciente de la vocación misionera de la Compañía, la describe en su carta de 28 de junio como "un ejército de hijos de Dios, que nuestro Señor se ha dignado congregar con una especial vocación, para que le sirvan con caridad no fingida, ánimo generoso y gran corazón (2 Cor 6,6); y para que le ayuden a llevar, por así decirlo, el peso de la cruz reconduciendo al cielo las ovejas perdidas"[26]. Recuerda las normas de la parte VII de las Constituciones ignacianas, por las que han de guiarse los superiores sobre quiénes han de ser enviados y cómo, a una misión o a otra, insistiéndoles en que no miren sólo por sus colegios y por su propia utilidad, y no caigan en la tentación de enviar a misiones a los sujetos que desean alejar de la provincia[27].

Aquaviva, como Laínez, considera que en la misión entre infieles se realiza de un modo "preclaro" la gracia de la vocación, ya que en ella sólo se ha de buscar dedicarse con especial cuidado a la conversión de los indígenas privados de la luz de la fe. Para este fin de hacer llegar a los paganos el fruto de

---

24 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 3, pág.149.

25 Ibídem, pág. 150.

26 Epp. Praep. Gen., pág.77.

27 Ibídem, pág. 114.

la redención de Cristo, no se han de ahorrar los trabajos de aprender las lenguas, de afrontar sufrimientos, dificultades, contradicciones[28].

En 1615, al término del generalato del P. Claudio Aquaviva, eran ya 56 (en 1609 eran 44) los jesuitas de la provincia de Méjico que trabajaban directamente en las misiones. Según la información enviada a Felipe III por el virrey Luis de Velasco en 1609: adoctrinaban "a gente bárbara, desnuda y muy pobre, donde no llegan clérigos, ni religiosos, por las asperezas de la sierra y rudeza de los naturales, de cuya causa padecen muchas incomodidades temporales y soledad"[29].

Zacatecas era la residencia de jesuitas, primera estación para acercarse a aquellas misiones, con 5 Padres y 4 Hermanos, que mantenían una escuela de leer y escribir. En Durango tenían 3 Padres y 3 Hermanos, en San Luis de la Paz 2 Padres y un Hermano. En la misión de Sinaloa había 13 Padres y 4 Hermanos, repartidos por varios pueblos. En San Andrés tenían 6 Padres, 5 en Topia, otros 5 en Tepehuanes, y 5 también en Parras. Se mantenían con las limosnas que recibían del Rey y de los particulares. No tenían deudas y vivían contentos con su pobreza. En Sinaloa, donde no bastaba la pensión real, pusieron unos animales bajo el cuidado de un Hermano, para subvenir a las necesidades de la comunidad. El obispo de Guadalajara los visitó, y afirma sobre ellos el año 1613: "…cumplen con muy grande ejemplo y provecho sus obligaciones…y pluguiese a Dios que todas las doctrinas de los indios estuviesen tan bien administradas y servidas como lo están estas misiones… Que si estas misiones fuesen bien ayudadas y socorridas es mejor modo de ganar almas y dilatar la cristiandad que por conquistas ni entradas"[30].

Al Perú

Sabemos ya que partieron de Sevilla el 13 de marzo de 1568[31]. Al Virrey del Perú pedían los jesuitas terreno para edificar colegio. Llegados a Lima, sus ministerios fueron sobre todo la predicación e influjo con su consejo a los españoles, dar ejercicios espirituales, impartir catecismo y educación a los

28 Ibídem, págs. 217-218.

29 "Relación a Felipe III", de 24 de mayo de 1609, en AGI, México, 58-3-16.

30 Carta de Fr. Juan del Valle, obispo de Guadalajara, a Felipe III, AGI, México, 67-1-34.

31 Véase texto correspondiente a la nota 13.

españoles y a los negros, siempre con procesiones y actos públicos de gran plasticidad, tratando de integrarlos en la sociedad. Pronto pudieron establecer un noviciado.

En noviembre de 1569 llegó otra expedición de 12 jesuitas con el Virrey Francisco de Toledo. No se entendía fácilmente que los jesuitas no quisieran parroquias, porque les parecía que no serían útiles en lo principal: las doctrinas a los indios y su conversión. El santo General Borja tuvo que explicar a la autoridad del Perú el gran deseo que tenía la Compañía de servir según lo propio de nuestra vocación, e.d. sin rentas ni estipendios por sus ministerios al pueblo, disponibles a misionar así, sin la injerencia que las autoridades civiles solían tener en las parroquias, donde los trataban como si fueran diocesanos, y no religiosos: "…que podrían también interceder por los presos y maltratados, sin embarazarse en cosa ninguna de jurisdicción"[32].

Es otra de las características del apostolado de la Compañía de Jesús, que desean conservar en todas partes: la libertad de espíritu para realizar su misión profética, sin sentirse ligados por favores de nadie. "Todas las personas que están a obediencia de la Compañía, se acuerden que deben dar gratis lo que gratis recibieron…, porque así pueda con más libertad y más edificación de los prójimos proceder en el divino servicio"[33].

Es un punto que desde el principio se presenta por los diez compañeros y se conserva en todas las sucesivas redacciones de la "Fórmula del Instituto" confirmada por la experiencia evangélica, y basada en lo que consideran su propia vocación: "nuestra profesión". Así lo escribirá el mismo san Ignacio, cuando explica los motivos para mantener la más estricta pobreza aun en las sacristías de las casas de los profesos: "Esta eligiendo todos diez, nemine discrepante, tomamos por cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor, para ir debajo de su bandera para predicar y exhortar que es nuestra profesión"[34].

Los del Perú eran ya 110 en 1580. En 1615 había ya en Perú 365 jesuitas. En la casa de probación había 42 de ellos (6 Padres, 7 Hermanos coad-

---

32 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 2, pág. 314

33 *Const.*, n. 565.

34 "Deliberación sobre la pobreza", en *Obras de san Ignacio de Loyola*, pág. 338. En México, el P. Nicolás Arnaya, escribía a su provincial el 8 de febrero de 1601: "Y una de las cosas que más los mueve a creer ser verdad lo que los nuestros les predican y enseñan, es verlos desinteresados y que no les piden cosa alguna, antes les dan de lo que tienen, como ellos mismos lo declararon..", *Monumenta Mexicana*, IHSI, Roma 1981, t. 7, pág. 374.

jutores, 18 novicios en orden al sacerdocio y 12 novicios coadjutores). Los colegios eran 8. Sólo en el de Lima había 138 jesuitas (38 ya sacerdotes, 59 estudiantes aún y 41 Hermanos coadjutores), 32 en el de Cuzco, como 32 también en el de Quito, 22 en el de Potosí, y otros menores. En la residencia de Juli había 11 jesuitas (8 Padres más 3 Hermanos) y en Santa Cruz de la Sierra 10 (7 Padres y 3 Hermanos).

Antes de finalizar el siglo XVI el colegio de Lima contaba con enseñanza correspondiente a la universitaria y gozaba de gran prestigio. Las Congregaciones Marianas se habían extendido a seglares adultos y pronto se formó también una Congregación de negros, que contaba con unos doscientos[35]. Aquaviva no había querido que se hiciera casa profesa en Lima, porque: "Visto, escribía, lo que enseña la experiencia de las que son ya fundadas en esas provincias de Indias… no ser conforme al fin que la Compañía pretende en enviar sus hijos a esas casas, dejando de hacer misiones, que es lo que más importa para utilidad y provecho de esos naturales"[36].

Desde Perú se habían ya extendido a Quito en 1586 y allí fundaron colegio. Se ganaron la simpatía por su dedicación a los afectados por el terremoto de 1587 y a los apestados de 1589. En 1594 se encomendó a la Compañía de Jesús el seminario de San Luis, que el Obispo de Quito quiso construir según la forma indicada por el Concilio de Trento[37].

En el Nuevo Reino de Granada

El presidente Antonio González llamó a los jesuitas al Nuevo Reino para que predicaran a los españoles, promovieran la instrucción pública y, sobre todo, catequizaran a los numerosos indios que habitaban aquella región. Llegaron a esas tierras en 1589. Este año de 2004 se cumple el cuarto centenario de la vice-provincia del Nuevo Reino de Granada, dependiente de la provincia del Perú. Se inició el proyecto con varios Padres llegados a Cartagena en 1604. Desde 1607 ya no dependería de la provincia del Perú[38].

---

35 García-Villoslada, Ricardo: *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Aldecoa, Madrid 1941, págs. 245-246.

36 ARSI, Perú, Epp. Gener. I, carta a Juan Sebastián de 1 de febrero 1611.

37 García-Villoslada, R.: *Manual de historia…*, pág. 247.

38 Ibídem., págs. 247-248.

Cuando llegaron los Padres, iniciaron catequesis y fundaron Congregaciones de diversas edades y condiciones. Se logró mucho fruto con las de los negros en conversiones, recepción de sacramentos, organización de procesiones, etc. Encontraron en ellos gran capacidad para recibir la fe. El P. Sandoval se dedicaría especialmente a ellos desde 1607, y luego le seguiría el que se firmaría "esclavo de los negros", nuestro San Pedro Claver.

Tradujeron también los jesuitas las enseñanzas principales del cristianismo y las oraciones más usadas a la lengua de los indios y abrieron misiones y residencias entre ellos.

La Congregación Provincial de 1610 escribe en sus Actas: "En cuanto a nosotros, como simples misioneros que somos, trabajemos humildemente con abnegación cuanto podamos en remediar, cuanto alcanzaren nuestras fuerzas, las calamidades espirituales y temporales de tan pobrecitas almas"[39]. El procurador, nombrado por esa misma Congregación llevaba el encargo de recabar, en cuanto fuera posible, las actuaciones oportunas del Rey o del Papa, por intercesión del Rey, para evitar los abusos que se cometían en aquellas tierras.

La persuasión del General Aquaviva era que el estado religioso se manifiesta más admirable en los misioneros entre infieles, pues la dedicación a solo Dios y a procurar su gloria requería una donación de sí mismos especialmente generosa y el ejercicio más continuamente heroico de la caridad. Consideraba que nada es más ignominioso e infeliz para una criatura que ignorar a Dios y estar sin él, y nada más injurioso para la Majestad divina.[40]

En Chile

Chile era considerado entonces como una prolongación del virreinato del Perú. En 1593 siete jesuitas fueron enviados a Santiago de Chile por el provincial del Perú. Allí fundaron un colegio y atendían también con sus ministerios a negros e indios. Junto al colegio de Santiago se abrió un convictorio, de donde salieron buenos eclesiásticos y ciudadanos civiles[41]. A Santiago se

---

39 ARSI, "Acta Congregationum Provincialium" (Novi Regni et Quitensis, 1610); Astrain, A.: t. 4, págs. 602-603.

40 Epp. Praep. Gen., t.1, págs. 115 y 216-222.

41 ARSI, Perú, "Litterae Annuae, 1611".

trasladaron también los estudios de teología de Córdoba, con motivo de la tempestad ocurrida allí.

Durante el generalato de Aquaviva, los jesuitas se alejaron también de las ciudades donde existían colegios y casas de la Compañía, para adentrarse en territorios de indios y fundar allí misiones. El venerable P. Juan Sebastián dispuso en 1593 una expedición de ocho jesuitas entre los cuales iban el P. Gabriel de la Vega, autor de una gramática y vocabulario de la lengua de Chile, y el P. Luis de Valdivia que, conocedor de la situación como nadie, propondrá al Consejo de Indias y al Rey su famoso plan de la guerra defensiva, él se ganó la simpatía de los araucanos por su celo ardiente y sus obras caritativas[42]. Los indios rodeaban con ternura y simpatía a los "padrecitos", y esperaban de ellos el socorro de sus necesidades y la protección contra los desmanes de los españoles que los cometían[43].

Sería ya en 1625 cuando se hizo Chile una viceprovincia dependiente de la del Perú.

Evolución de las misiones jesuíticas en los siglos XVII-XVIII

Durante el siglo XVII los jesuitas continuaron en México el ejercicio de su celo apostólico de modo semejante a como lo hacían en España pero con algunas diferencias: predicando los domingos y fiestas, confesiones y dirección espiritual, visitando a los presos en las cárceles y a enfermos en los hospitales, y saliendo a misionar a los pueblos cercanos a los colegios con misiones populares.

Los jesuitas se encargaron de seminarios como el de Guadalajara (1696) y el de Puebla (1702). Las clases de filosofía y teología del colegio de México eran muy frecuentadas y alcanzaron especial estima por la competencia de sus profesores. En 1681 se abrió un colegio en Chiapas, en 1705 en Guatemala, con clases de filosofía y teología, en 1715 en Monterrey y en 1718 en Chihuahua. Y continuaron abriendo colegios, como el de La Habana (1724), y casi contemporáneamente el de Querétaro (colegio-seminario), siguiendo los de León (1731) y Guanajuato (1732)[44].

---

42 García-Villoslada, R.: *Manual de…*, pág. 249.

43 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 4, pág. 796; García-Villoslada, R.: *Manual de…*, pág. 249.

44 Garcia-Villoslada, R.: *Manual de…*, págs. 242-243 y 367-368.

Se abrieron ya algunas casas de ejercicios. La primera que se construyó en América, según parece, fue la de Puebla hacia 1725[45]; luego siguió otra en México (1751) con los 10.000 pesos dejados para este fin por el Marqués de Villafuerte[46].

Pero los jesuitas trabajaron también en aquellos años enseñando el catecismo a los pobres y niños, organizando procesiones de la doctrina con cantos, o coplas de la doctrina, cantadas por centenares de niños; e instruían además en la fe a los negros, y a los indios establecidos en la cercanía o alrededores de la población española.

El P. General Carafa exhortaba en su carta a la Compañía en 1646 a conservar y desarrollar el espíritu primitivo de la Compañía. Para ello había que alejarse de los asuntos propiamente seculares y atender a los ministerios que les son propios, entre los cuales ocupa el primer lugar el cuarto voto de los profesos sobre las misiones: "… recorriendo diversos lugares, predicando, oyendo confesiones, etc. con la ayuda de la gracia"[47], y según el estilo evangélico de pobreza y humildad que describen las Constituciones de san Ignacio. En 1653 había en la provincia de México unos 336 jesuitas, de los cuales unos 60 en las misiones entre infieles. Estas misiones recibieron particular impulso en los generalatos de Oliva (1661-1681) y de Tirso González (1687-1705).

En 1656 el General Goswinus Nickel escribirá para advertir a los jesuitas sobre el peligro del provincialismo, o nacionalismo, o de cualquier particularismo en la Compañía que, por naturaleza y origen, tiene una vocación universal. Recuerda con énfasis, cómo forma parte de su historia que los predicadores, profesores y otros fueran enviados de unas provincias a otras, o a la ciudad eterna (Roma) o a las misiones lejanas, o cambiados en su destino a un sólo indicio de la obediencia, sin ninguna queja ni demora[48].

Y de nuevo en 1756, el P. General Luis Centurione insistirá en exhortar al celo ardiente por la gloria de Dios y la salvación de las almas, recordando que la nota típica de la Compañía es la de procurar la propia santificación precisamente en el trabajo por la salvación y santificación de los prójimos:

---

45 Alegre, Francisco J.: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* IHSI, Roma 1959, pág. 260.

46 Ibídem, pág. 293.

47 *Epp. Praep. Gen.*, t. 1, págs. 466-467.

48 Ibídem, t. 2, pág. 122.

defendiendo la fe entre los herejes, sembrándola entre los paganos, aprovechando en el espíritu a los católicos con prontitud, ardor y diligencia[49].

Los misioneros andaban a descubrir, convertir, catequizar y civilizar los indios, que andaban perdidos en zonas inexploradas. Se iniciaba y desarrollaba una epopeya, que quedará inmortalizada para el futuro con las conocidas como “reducciones”. Los jesuitas procuraron mantener libertad de acción. España enviaba expediciones de veinte, cuarenta y hasta 60 misioneros; y, desde mediados del siglo XVII, también llegaron bastantes alemanes e italianos[50].

Las reducciones del norte

En torno al centro de operaciones de Sinaloa se fueron formando grupitos de aldeas cuidados por dos misioneros, llamados “partidos” o “doctrinas”. Los misioneros tenían que aprender cada uno dos o tres lenguas, administrar lo espiritual y también lo temporal. De esto último se pudieron descargar los Apóstoles y ellos no, asistiendo, al menos, a la construcción de iglesias y casas que cada pueblo necesitaba.

Como escribía uno: “Si los de la primitiva Iglesia peleaban con la sabiduría del mundo, aquí se pelea contra la ignorancia, en lo cual, por ventura, hay de suyo más dificultad”[51]. La vida en estos pueblos se desarrollaba según un decurso ritmado por la práctica religiosa. Mañana y tarde se reunían los indios para aprender con devoción los cantos de la doctrina y para rezar. Se volvían a sus casas con la bendición de los Padres y sus recomendaciones sobre lo que habían de hacer. El régimen era bastante patriarcal. Los médicos consultaban al Padre sobre lo que habían de hacer con los enfermos. Lo alcaldes sobre cómo resolver sus pleitos.

Los mayos pidieron ponerse a la obediencia de los Padres, ofreciendo reunirse en pueblos, como los indios de Sinaloa. Entre 1614-1620 lograron tener cinco grandes pueblos de cristianos, que pasaban algunos de 1.000

---

49 Ibídem, t. 2, págs. 230-231.

50 En esta época llegaron dos misioneros que se harían célebres por sus misiones en el norte de México y las extenderían hasta California, los italianos Juan María Salvatierra y Eusebio Francisco Kino, Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 6, págs. 482 ss.

51 ARSI, Mexicana. Varia, n. 10.

vecinos; y a lo largo del río Carapoa, en la distancia de unas diez leguas, habitaban unos 30.000 cristianos.

En los sitios a donde se aventuraban los misioneros faltaba de todo. El P. Miguel Godínez, célebre por su libro Práctica de la teología mística, que trabajó unos seis años (1620-1626) entre los tepehuanes, cornicaris y otros indios de aquella región de Sinaloa, nos ha dejado unas descripciones que nos pueden ayudar a hacernos una idea de la vida y espíritu de aquellos misioneros jesuitas: "…hambrientos, tristes, perseguidos, pasando a nado los ríos más crecidos, a pie montes bien ásperos y encumbrados, por los bosques, valles, brezos, riscos y quebradas, faltando muchas veces lo necesario para la vida humana, cargados de achaques, sin médicos, medicinas, regalos ni amigos, y con todos estos trabajos, se servía muy bien a Dios y se convertían muchos gentiles…". Vinieron unas pestilencias "que mataban millares de ellos, y nosotros trabajábamos sumamente con los apestados". Y añade esta observación: "Conocí a algunos misioneros de éstos, a quienes comunicó Dios altísimo grado de contemplación infusa, y cogía después en su rincón lo que había trabajado con tantas fatigas en aquellas misiones. A uno conocí que estuvo tres días y tres noches en un éxtasis, a otros que estaban cuatro y seis horas gozando de favores celestiales en una altísima contemplación". Y se hace una consideración, que da peso de objetividad a sus observaciones anteriores: "…pero estos son pocos, y soldados veteranos, porque lo muy bueno, siempre es muy poco"[52].

Tuvieron que afrontar traiciones de los convertidos, ataques de los salvajes vecinos, riesgo de morir aseteados, o degollados[53]. En la misión de los tepehuanes y en la de los taraumaras tuvieron varios mártires. En 1638 emprendieron con todo fervor la misión de Sonora, en la parte norte del estado actual de Sonora. Allí se distinguieron por su obra los PP. Salvatierra y Kino. Hasta la segunda mitad del siglo XVII no penetraron los jesuitas en el territorio actual de Estados Unidos con las misiones de Colorado y California. En 1680 dieron un poderoso impulso a las misiones del norte de México.

Cuando en 1712 preguntaron en Madrid al duque de Alburquerque, Virrey de México hasta 1710, cómo procedía la misión y conquista de

52 Godínez, Miguel: *Práctica de la teología mística,* Puebla 1681, lib.3, c.7.

53 En México tuvieron los jesuitas unos 20 mártires entre 1576 y 1751, la mayor parte asesinados con lanzas o con flechas, *Sinopsis historiae…*, col. 653-654.

California, respondió que no había existido en realidad conquista en aquella tierra, sino que se fue poco a poco reduciendo por la acción suave de los Padres. A los Padres se entregaba el estipendio que tenían consignado y ellos lo distribuían para su manutención y paga de los soldados. De ese gobierno patriarcal dependía también la economía y el aumento de los indios californianos, el cultivo y la labranza de las tierras, "su prudente dominio y suave manejo ha sido motivo de que se hayan conservado pacíficamente y que se haya propagado la fe"[54].

En 1715 el P. Solchaga, fue el primer jesuita que puso los pies en los montes casi inaccesibles del Nayarit, "receptáculo universal de todos los forajidos y delincuentes"[55]. En 1725 ya eran 11 pueblos los que se habían formado con los Nayares. Según el P. José de Ortega: "Acudían todos a la iglesia, a la doctrina, misa y rosario, con tal puntualidad y devoción, que solían hacer derramar no pocas lágrimas de consuelo a los misioneros"[56].

El provincial de México en 1745 propuso al Rey que se traspasasen, al clero secular de la diócesis de Durango, 22 misiones de las más antiguas donde ya estaban los convertidos bien arraigados en la fe. La operación no fue fácil, pues había peligro de que los indios, aficionados al cuidado de los jesuitas, huyeran de nuevo a las sierras; aunque los Padres se esforzaron en persuadir a los indios para que recibiesen a los clérigos gustosamente. De hecho, el obispo de Durango comunicaba en abril de 1754 al Consejo de Indias, que la operación del traspaso de las 22 misiones a cargo de la clerecía se había concluido[57].

Perú, Paraguay y las reducciones de Sudamérica

Se observa una evolución semejante en Perú y los territorios del sudamérica. En el generalato de Vitelleschi se abrieron cuatro nuevos colegios:

---

54 AGI, México, 67-3-28.

55 En su relación del Gran Nayarit dirigida al obispo de Durango el 25-2-1716, ibídem, 67-4-22.

56 En su obra, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México,* México 1944, lib. 1, c. 25.

57 AGI, México, 67-3-31. En 1617 el P. General Mucio Vitelleschi escribía al provincial del Paraguay: "Pero que se entienda que ha de ser con gusto del señor obispo y con ojo a salirse los nuestros de ese cuidado, cuando pareciere expediente, o hubiere quien le tome y les acuda con satisfacción", ARSI, Paraquaria. Epp. General., carta del 30 de julio de 1617.

Callao, Oruro, Pisco y Trujillo. Los jesuitas pasaron de 370 a 491 (en 1636). Florecieron más las ciencias y las letras. Célebre llegó a ser el trabajo en las universidades de Lima y de La Paz. En la de Lima se creó en 1725 la cátedra de Suárez, no obstante la oposición de algunos religiosos. Se crearon también colegios para hijos de caciques En todos los colegios se emprendían una o varias misiones al año a españoles y, sobre todo, a indios, buscándolos entre quebradas y montes, e instituyendo entre ellos congregaciones o cofradías de mayores y de jóvenes. El P. General encargaba que no se tuviesen congregaciones de mujeres.

Se comenzó en este tiempo la institución de los donados. En las excursiones apostólicas a que hemos aludido trabajaron para hacer desaparecer las idolatrías ocultas que conservaban algunos indios, los confesaban y los catequizaban. Llegaron a tener unos 73 pueblos de indios. De las doctrinas establecidas en Juli afirmaba el Marqués de Mancera, Virrey del Perú: "…el arte con que los gobiernan, el inmenso trabajo que les cuesta, la puntualidad con que adoctrinan a los indios, la piedad con que los curan y el valor con que los defienden de las molestias que suelen hacerles los españoles, es todo digno de admiración y de que se atribuya a obra más que humana…"[58].

Una gloria especial de la provincia del Perú fue la misión de los mojos, al norte de Santa Cruz de la Sierra, pero lo más célebre han sido las reducciones[59], que llegaron al número de 26 con más de 77.500 almas, en las llamadas reducciones del Paraguay. Los guaraníes y guaycurus se extendían al este y norte, desde Brasil y hacia el noroeste. Eran de vida salvaje, habituada a la borrachera y hasta a practicar la antropofagia; especialmente notables por su holgazanería y vagabundeo, los guaycurus. Los jesuitas trabajaron por atraerlos a vida civilizada y a la fe de Cristo. A los indios se les aseguraba no ser molestados por los soldados españoles y no ser sometidos al régimen de servicio personal. Los Padres lograron que no se pidieran impuestos a los indios reducidos durante los diez primeros años.

No me extiendo en describir lo que ya es muy conocido sobre estas reducciones, objeto de tantas investigaciones científicas, como también de

---

58 Ibídem, 71-4-3; Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 5, pág. 427.

59 "In generale, le missioni presso gli indios furono condotte nelle cosidette "riduzioni", cioè in villaggi in cui gli indigeni vivevano isolati dai bianchi sotto la guida dei padri Gesuiti" (Hartmann, Peter C.: *I gesuiti*, Carocci, Roma 2003, pág. 59).

interpretaciones, más o menos fantásticas, por parte de novelistas, dramaturgos o guionistas cinematográficos. Lo que quiero recordar aquí es que los jesuitas ciertamente no intentaban construir allí ningún reino independiente del Rey de España. La separación de los españoles estaba autorizada por el gobernador y confirmada por el Consejo de Indias y el Rey. Los miembros del cabildo elegían a los oficiales que les correspondía según la ley. En los pueblos había corregidor, dos alcaldes mayores, alférez real, cuatro regidores, alguacil mayor, alcalde de la hermandad, procurador y escribano. Los superiores deseaban que los jesuitas dejasen los pueblos de indios en manos de los obispos, para que ellos nombrasen párrocos ordinarios como en cualquier diócesis de Europa, una vez que estuviesen aquellos pueblos sólidamente asegurados en la fe[60].

Tampoco se puede hablar propiamente de comunismo cristiano establecido por los jesuitas allí. Las haciendas estaban distribuidas a los particulares para que las cultivaran. El fin del depósito común, que estaba a disposición de sus dueños, tenía por objeto evitar que malgastase cada uno lo suyo o lo malbaratase en pocos días. No habiendo moneda, permutaban los productos agrícolas por otros necesarios, o los cambiaban por géneros inútiles a veces. Para que no abusasen de ellos, p.e. en la venta del mate, se encargaban a veces de esa venta, pero para dar a los indios lo suyo.

Por su parte, los jesuitas llegaron a ser expulsados y vueltos a estas tierras varias veces en el siglo XVIII (1725-28 y 1732-35) antes de la expulsión definitiva; a pesar de los elogios extraordinarios que hicieron de ellos el obispo de la Asunción, Fray José de Palos (1724 y 1726) al Rey, que los describía así: “Los Padres de la Compañía no sólo atienden con fervoroso e infatigable celo en esta ciudad a sus ministerios, sino que una y dos veces corren en misión este obispado, descargándome la conciencia y llenando de celestial cosecha los graneros de Dios; pues en las misiones de la provincia, los más a veces han detestado sus errores, pidiendo perdón de ellos, y no se les debe poca parte en la pacificación de los ánimos. Son, Señor, aquella semilla que bendijo Dios”[61].

Y el gobernador de Buenos Aires, don Bruno Mauricio de Zabala, que ponderaba lo bien gobernados que estaban aquellos pueblos por los jesuitas, considerando que excedían al mejor gobierno en lo espiritual y en lo tempo-

60 Véase la carta del P. Vitelleschi citada en la nota 57.

61 AGI, Charcas, 76-5-10.

ral[62]. En estas regiones de la provincia jesuítica del Paraguay dieron su vida, además de los tres santos mártires ya canonizados Roque González, Juan del Castillo y Alonso Rodríguez, 16 jesuitas más entre los años 1628 y 1764, dos más en el Chaco, otros dos en Patagonia, dos más en Tucumán y otros dos entre los indios itatinos[63].

En Paraguay había en 1615 unos 122 jesuitas distribuidos en 18 domicilios. La tercera parte se encontraba al otro lado de la sierra, en Chile. Pero allí se instituyó pronto una viceprovincia, que a fines del siglo XVII era ya provincia. La base de la provincia del Paraguay la constituían ocho colegios, con los mismos ministerios que se solían tener en otras regiones. Para 1660 había ya colegios en Asunción, Córdoba (colegio-seminario), Santiago del Estero, Buenos Aires, Santa Fe, San Miguel de Tucumán, Salta, Rioja, y antes de 1700 se añadieron los de Corrientes y Tarija.

Antes de la expulsión de los jesuitas de los dominios de Carlos III contaba la provincia del Paraguay con 564 sujetos, distribuidos en 13 colegios, 1 casa de probación, 3 casas de ejercicios, 2 residencias y 57 reducciones en las que habitaban más de 113.000 indios[64].

El P. General Tamburini se consolaba especialmente en carta de 1727 por el incremento que tomaban en las regiones de Paraguay y Argentina los "Ejercicios Espirituales", con la institución de casas para practicarlos, de cuya fundación tenemos noticia ya en 1716, cuando el colegio de Córdoba había convertido la casa en que habitaban los novicios en casa para dar ejercicios. Tamburini ordenaba tres cosas que nos sirven para descubrir un poco el modo cómo entonces se ordenaban estos ejercicios a seglares: 1–que cuando se den ejercicios a mujeres no vayan los jesuitas a la casa donde ellas habitan, sino que se den las pláticas en la iglesia; 2–que ni a los hombres ni a las mujeres se les obligue a hacer la lectura espiritual o meditación en común, sino que lo hagan retirados en sus aposentos; y 3.–que no pasen de 20 personas las que entren simultáneamente en ejercicios. Si son muchos los que quieren hacerlos, se les envía poco a poco, unos cuando vayan acabando los otros. Así se hacía también entonces en Europa. El "indecible consuelo" del General se debía al ver "entablada en casi todos los colegios tan fructuosa

62 Astrain, A.: *Historia de la* …, t. 7, págs. 538-539.

63 Synopsis historiae…, col. 651-652.

64 Ibídem, col. 345.

devoción con grande utilidad de las almas y no menos crédito de la Compañía"[65].

Las casas de ejercicios se difundieron por Europa especialmente en el siglo XVII y eran lugares de recogimiento, donde se formaban en su vida interior hacia la santidad y se llenaban de celo apostólico los futuros colaboradores seglares o religiosos de la Compañía de Jesús, y de donde procedían muchas vocaciones. Algunos bienhechores de la Compañía ofrecieron fuertes cantidades o donaciones para fundar casas de ejercicios, para que se dedicaran a ejercitar en ellas los jesuitas "un ministerio de tanta gloria de Dios"[66]. Así se fundó la casa de Santiago del Estero.

Desde las posiciones conquistadas para el Reino de Cristo, los misioneros emprendían entradas a las nuevas tribus de las más diversas y extrañas denominaciones. Su celo no tenía límites. También llegaron hasta los indios pampas en la región del suroeste de Buenos Aires hacia el estrecho de Magallanes, a donde primero habían llegado desde Chile[67].

Chile se había convertido en provincia independiente del Perú en 1684. Para 1710 había en ella unos 155 sujetos, en 1757 se contaban ya 315, y en 1762 más de 350. Allí llegaron remesas de misioneros venidos de España; pero había en Chile noviciado y casa de tercera probación, dos colegios en Santiago, uno en Concepción, Mendoza, Bracalemu, tres colegios incoados y 4 casas de misión. También se establecieron casas para dar ejercicios, como en México y Paraguay[68].

Por el norte de Perú, la provincia de Quito se hizo independiente de la de Nueva Granada en 1696. Ya tenían colegios en Panamá, Popayán (colegio-seminario), Cuenca, Quito (colegio-seminario), Latacunga, Ibarra[69]. El de Guayaquil se fundó en 1705, para establecerlos también más tarde en Pasto y en Riobamba, Loja y Buga, en Ambato se abrió una residencia (colegio incoado en 1749) y el último domicilio abierto en el siglo XVIII en aquella provincia fue el establecido en Piura.

---

65 "Cartas de los Generales", 6-septiembre 1727; Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 7, págs. 481-482 y 610-611.

66 Astrain, A.: *Historia de la…*, t. 7, págs. 610-612.

67 En 1740 fue acometida la empresa, ibídem t. 7, págs. 623-626.

68 Ibídem, págs. 690 ss.

69 Ibídem, págs. 362-368.

Si en 1711 contaba con 169 sujetos, en 1762 eran ya 268. Tuvieron a su cargo las misiones del Marañón, Mainas y Colorados. Allí dieron su vida como mártires: Wenceslao Richter (1695), Francisco Real (1745) y José Casado (1754)[70].

En Nueva Granada, provincia independiente del Perú desde 1607, se realizó un avance semejante en las posiciones de los jesuitas y en el estilo de sus ministerios. El colegio de Santa Fe pudo otorgar grados (1623), con lo que nació la Universidad Javeriana. Se convirtió en colegio la residencia de Honda (1634), puerto sobre el río Magdalena, y otro en Mompós (1643); otro colegio se había fundado en Pamplona (1624), y uno más en las afueras de Bogotá ("Colegio de las Nieves"), en Cartagena, en Antioquia (1727), en Santo Domingo, aun con la posibilidad de dar grados académicos, y un colegio-incoado también en Caracas a mediados del siglo XVIII[71].

Como en otras provincias se mantuvieron las misiones volantes, pero también se renovó la de Los Llanos, interrumpida en 1628. En la del Orinoco (1679) los misioneros hubieron de sufrir varias veces las incursiones de los caribes y la destrucción de los pueblos fundados. Allí destacó el gran misionero José Gumilla (muerto en 1750), organizó los pueblos sálivas y ordenó la construcción de un fortín para defensa contra las incursiones de los caribes, fue nombrado superior de las misiones de los Llanos y reclutó nuevos misioneros[72].

En 1652 había unos 180 jesuitas en la provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito. San Pedro Claver había bautizado, antes de morir en Cartagena el 8 de septiembre de 1654, a unos 300.000 negros[73].

Cuando la pragmática de Carlos III expulsó a los jesuitas de sus dominios, la provincia contaba con 227 religiosos, de los cuales 114 sacerdotes, 57 estudiantes y 56 Hermanos[74].

---

70 García-Villoslada, R.: *Manual de…*, págs. 370-371.

71 Pacheco, J. M.: en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid-Roma 2003, vol. 1, págs. 861-863, voz "Colombia".

72 Rey Fajardo, José del: Ibídem, vol. 2, págs. 1.848-1.849, voz "Gumilla, José".

73 Pacheco, J. M.: Ibídem, vol. 1, pág. 823, voz "Claver, Pedro".

74 Pacheco, J. M.: Ibídem, vol. 1, págs. 861-863, voz "Colombia".

Buceando en el espíritu

Si de la observación de este tipo de apostolado de los jesuitas en las misiones de América pasamos a penetrar un poco más en el espíritu que los animaba, podremos llegar a concluir la existencia de algunas constantes que nos permiten descubrir algunas características de su espíritu.

1.–Desde el principio fue creciendo la convicción de que habían de establecer el ministerio de los colegios y Universidades, en donde y cuando fuera posible. Esto les permitía, por una parte, cultivar el buen ejemplo de los cristianos españoles y las buenas disposiciones de la clase dirigente para ayudar y no estorbar su labor misionera; por otra, realizar entradas misioneras en diversas épocas del año para evangelizar y cultivar a los indios cercanos, en pobreza y sin ningún emolumento material. El buen ejemplo y la vida de oración y sacramentos son la fuerza principal del apostolado La unión del instrumento con Dios, según san Ignacio, es más eficaz que los medios que los disponen para con los hombres. Y, porque el bien cuanto más universal es más divino, "la ayuda que se hiciese a gentes grandes como a las Indias, o a pueblos principales o a Universidades, donde suelen concurrir más personas que ayudadas podrán ser operarios para ayudar a otros"[75]. Cuando se podía, se establecía seminario junto en el mismo colegio para formar el clero de la región.

2.–Nunca se olvidó, más aún se procuró siempre penetrar más y más en regiones salvajes para llevar el evangelio a los más alejados o ignorantes; procurando la instrucción necesaria para que la adhesión no fuese simplemente al número de los que se reúnen en los templos, sino a la fe y entrega lo más convencida posible y hecha vida en la vivencia de los convertidos. Según el principio ignaciano que "caeteris paribus", "se debe escoger en la viña tan espaciosa de Cristo nuestro Señor… la parte de ella que tiene más necesidad, así por la falta de otros operarios, como por la miseria y enfermedad de los prójimos en ella y peligro de su eterna condenación"[76].

3.–En cuanto a las actividades preferidas, "pudiéndose emplear los de la Compañía en cosas donde se pretenden bienes espirituales y también corpo-

75 Const., n. 622.
76 Ibídem.

rales donde se ejercita la misericordia y caridad,… en cosas de su mayor perfección y menor… siempre deben preferirse las primeras a las segundas”[77]; como también las de más universal bien y que se extienden a la ayuda de más prójimos, como el predicar y leer,” a otras más particulares; y las más durables a las menos durables[78].

Si se quiere entender un poco el espíritu de las misiones jesuíticas, hay que ponerse bajo esta óptica del “magis”: el bien mayor y el más universal, lo que contribuye a la mayor gloria de Dios y mayor provecho de las almas. Es el espíritu aprendido en los Ejercicios espirituales, hecho vida propia como ideal, repetido en las exhortaciones de los superiores y en las cartas de los Generales. Como dijo Juan Pablo II con motivo de la canonización de san Roque González y sus compañeros, mártires del Paraguay, hay que relacionar la actividad y el martirio de estos santos con las palabras del Evangelio: “Nadie tiene mayor amor que quien da la vida por sus amigos” (Jn.15,13). Ahí está la clave más profunda. Ellos “habían entendido y experimentado, sin duda, esta enseñanza. Por eso fueron capaces de abandonar la vida tranquila del hogar paterno, el ambiente y las actividades que les eran familiares, para mostrar la grandeza del amor a Dios y a los hermanos. Ni los obstáculos de una naturaleza agreste, ni las incomprensiones de los hombres, ni los ataques de los que veían en su acción evangelizadora un peligro para sus propios intereses, fueron capaces de atemorizar a estos campeones de la fe”[79].

Con esto no quiero decir que no hubiese habido debilidades y aun algunos casos de indignidad, o manifestación excesiva de orgullo, o empecinamiento en los propios derechos o privilegios, algunas veces enfrentamientos o pleitos con las autoridades eclesiásticas o civiles del lugar, que los superiores mayores hubieran querido evitar y que siempre desaconsejaron.

Pero el espíritu que guiaba a aquellos hombres, desde dentro, a inmolar sus vidas lejos de sus tierras y de sus familias, a emprender aventuras que jamás en frío habrían podido ni imaginarlas, no era otro que el de “los que más se querrán afectar y señalar” en el servicio de su Rey eterno y Señor universal, que “haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y

---

77 Ibídem, n. 623.

78 Ibídem.

79 Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) 1608. Se pueden contar más de 80 jesuitas martirizados en las regiones de América hispana en la época a la que nos referimos en este artículo: *Sinopsis historiae…*, col. 662-663.

mundano", se ofrecieron con una "oblación de mayor estima y mayor momento" a seguir a Cristo en la pena, para seguirle también en la gloria[80], y todo ello en consecuencia con el cuarto voto de su profesión[81].

Otros pudieron ir a América a buscar otros tesoros o algún modo de triunfar en esta vida terrena, pero el espíritu que guió a los miembros de la Compañía de Jesús al embarcarse hacia esas tierras fue el amor y servicio de Jesucristo, la mayor gloria de Dios, que la veían en la salvación de aquellas almas; generalmente pidieron ir allí y los envió la obediencia de los superiores[82]. Muchos fueron con deseo de obtener la gracia del martirio y la obtuvieron. Otros perseveraron a pesar de todas las dificultades, mientras pudieron ejercitar allí el amor y servicio de su Rey y Señor, o volvieron, si así lo quiso la providencia de Dios, pero todos conscientes de que lo hacían por amor y servicio de su Rey eterno y Señor universal con Quien quisieron estar siempre.

Podría servirnos de resumen del espíritu misional que animaba a la Compañía de Jesús como ideal en esta misiones hispanas la carta de un misionero en Perú a su provincial:

"Persuádase V.R., Padre mío, que más me llama el Señor para indios que para otro ministerio, y así haec sit pars mea (Salmo 72,26), y siéndolo con mucho consuelo mío, puedo decir que sortes ceciderunt mihi in praeclaris (Salmo 18,6), y en el Cuzco con tanta y tan buena mies hallo medida de mi deseo; porque según las ocupaciones de indios, siempre parece Semana Santa, porque nunca da el hombre conclusión a las que se le ofrecen, y así siempre quedan de un día para otro, y como quien habla con su verdadero padre hablo con V.R. con llaneza: el día que no confieso, ahora camine o esté en casa, ese día no me sabe bien la comida por parecerme que no la merezco, y más viendo cómo a ratos en estas ocupaciones da el Señor céntuplo que promete en esta vida…"[83].

---

80 Ejerc., nn. 97 y 93.

81 Sievernich, Michael: "Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta", en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, pág. 303.

82 Testimonio del ideal misional sentido en la Compañía en todas las épocas son las abundantes cartas de jesuitas que solicitan al P. General ser destinados a misiones ("indípetas") y se conservan en el Archivo Romano S.I., véase Huonder, A.: *Deutsche Jesuitenmisionare des 17. und 18. Jahrhundert,* Freiburg 1899, págs. 11-12 y 207-211; Guibert, J. de: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* IHSI, Roma 1953, págs. 277-280.

83 Monumenta Peruana, MHSI, Roma, 1981, t. VII, pág. 724.

Los métodos misionales jesuitas y la cultura de “los otros”[1]

Fermín del Pino Díaz
Centro de Humanidades (CSIC)

Orígenes clásicos del conocimiento humano

Los griegos, uno de los pueblos que se tuvieron a sí mismos por más civilizados –hasta el punto de llamar *bárbaros*[2] a casi todos los demás– se caracterizaron por enfatizar el interés de hacer ‘historia del propio conocimiento’. Los demás pueblos historiaban las cosas, fabricando complicados calendarios; ellos historiaban a los hombres. Sus dioses tenían mitologías e historias muy humanas que contarse acerca de ellos. Que se diga hoy que la historia –con mayúscula– nace en Grecia con Heródoto o con Tucídides, tal vez sea en parte efecto del etnocentrismo griego. Pero no deja de testimoniar algo específicamente griego: el hábito de interesarse por los rasgos humanos de todas las historias. Al hacer entrar en la narración los sucesos particulares de los hombres normales, y no solamente de los gobernantes o de los sacerdotes y dioses, convirtieron la escritura –base de la memoria y de la difusión de los conocimientos– en *materia histórica*. Las guerras entre naciones, los viajes al extranjero, los dichos más o menos ingeniosos, los pensamientos sistemáticos… pasaron a formar parte de la escritura. La posteridad puede hoy por ello saber la historia cotidiana griega con más prolijidad que la de otros pueblos, sin tanta necesidad de excavaciones arqueológicas.

Hace tiempo que se dijo que Heródoto era también el padre de la antropología, no sólo de la historia, por haber contado en sus *Historias* no sola-

---

1 Este ensayo es un desarrollo posterior de una conferencia titulada “Estrategias misionales jesuitas y variedad cultural. Reflexiones sobre la contribución misional al surgimiento de una imagen antropológica de la humanidad”, dictada en Sao Paulo en el ámbito de las *IX Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, octubre 2002, que se halla inédita.

2 Eran bárbaros los otros, aunque sólo fuese por su mala pronunciación de la lengua griega, ante la cual tartamudeaban: que eso quiere decir la reiteración de la raíz ‘bar/bar’.

mente cosas griegas sino también de sus enemigos, los persas, y hasta de los primitivos escitas. Frente a la historiografía habitual, que cuenta cosas del propio pueblo o del vecino y conectado con nosotros, la antropología suele ocuparse de los 'otros' pueblos. No solamente de los hombres primitivos, llamados 'pueblos naturales' o de la Edad de piedra, o como se quieran denominar, sino también de los aldeanos y campesinos, de las civilizaciones arcaicas, de las minorías culturales, de las poblaciones en riesgo, etc. Los viejos manuales de historia de la antropología (Haddon, Penninam, Cunningham, Broca, Quatrefages, etc.) se referían a los orígenes griegos, e incluso adoptaban el aforismo ubicado en el frontispicio del templo de Delfos como la piedra miliar de la disciplina: *conócete a tí mismo, nosce te ipsum, knosos te auton.* Así lo recogía un trabajo histórico de Paul Broca, el médico antropólogo fundador de la *Société d'Anthropologie* de Paris, en 1859[3].

El propio Sócrates –que adaptó para sí mismo la máxima de Delfos– se escandalizaría, si entendiese que los médicos modernos estaban empleando ese antiguo aforismo moral para señalar el interés del conocimiento del cuerpo y la naturaleza (o peor aún, de los monstruos de la naturaleza), porque lo que él proponía a los sofistas era que dejaran de mirar a la naturaleza y a los astros como objeto primero de conocimiento, y comenzaran por el hombre mismo, es decir, por sus propios sentimientos y visiones. Porque él creía que el verdadero conocimiento humano no venía de fuera sino que estaba dormido en el hombre mismo, y su método *dialógico* sólo pretendía despertarlo: en eso consistía para Sócrates el conocerse a sí mismo, en conocer la propia capacidad de conocer.

Pero los modernos estudios de historia intelectual cuestionan también la supuesta originalidad antropológica griega, especialmente en el caso del interés por los pueblos bárbaros. Arnaldo Momigliano, un gran especialista desaparecido no hace mucho que sí ha instaurado a Heródoto como padre de la historia, le cuestiona su paternidad antropológica. A decir verdad, lo que

---

3 Su colega español, González de Velasco, creador de la primera Sociedad Antropológica española en 1865 y constructor a su costa del primer Museo antropológico en España –en realidad, primeramente un museo anatómico con numerosas piezas disecadas por el director, e incluyendo en cloroformo monstruos de la naturaleza–, hizo caso absoluto a la tesis clasicista de Broca, y construyó para tal Museo un edificio helénico que imitaba la forma del Partenón, frente de la estación de ferrocarril de Atocha: a su puerta se alineaban las estatuas de dos médicos insignes (el griego Galeno y el español Vallés), y como lema del mismo inscribió esa frase en el frontispicio: *Nosce te ipsum*, tapada por restauraciones sucesivas, y que acaba de 'descubrirse' al público.

cuestiona es que los griegos le valoraran sus juicios 'históricos' cuando contenían apreciaciones de los modos de vida persas, tradicionales enemigos nacionales contra los cuales sostuvieron numerosas guerras. Lo que Heródoto de Halicarnaso sí recogía eran las tradiciones locales de su lugar de nacimiento, vecino a los persas[4].

Parece que los persas sí tenían un 'sentido equilibrado' acerca del interés de los otros pueblos, y a ello se debe que sus reyes supieran varias lenguas –como Mitrídates– y que sus edictos se grabaran de modo políglota, como la famosa *piedra roseta* – conservada en el Museo Británico, e interpretada por el arqueólogo francés Champolion–, escrita en jeroglífico, demótico y griego. Fue la tolerancia persa, no la griega, la que Heródoto nos transmite, y lo que los lectores modernos –a partir del Renacimiento– reconocen. Por su parte, los griegos mismos llamaron 'mentiroso' a Heródoto por hablar así de los persas y escitas, y los sofistas prefirieron en sus discursos elegantes emplear más bien las oscuras descripciones de los hombres monstruosos (sin cabeza, sin estómago, con pies gigantes, etc.) que cuadraba mejor con sus ideas de bárbaros, y que Heródoto había incluido como parte de las narraciones hindúes, no bien cribadas. Según Momigliano:

> Es finalmente de Tucídides, no cabe dudarlo, de donde procede el juicio de los antiguos sobre su predecesor. El había leído (o escuchado) con cuidado a Heródoto, y concluía que no era seguro el método histórico encarnado por él. Para escribir la historia con seriedad, hay que ser contemporáneo de los relatos recogidos y capaz de comprender por sí mismo el lenguaje de los actores. El historiador serio… no puede interesarse por países lejanos, sino solamente en los lugares donde ha vivido y con los hombres de quienes puede expresar sin dificultad su pensamiento en su propio lenguaje… Ahora sabemos nosotros que Tucídides era insensible a la tentativa osada de Heródoto por abrir a la investigación histórica las puertas del pasado y las de países extranjeros.
>
> En el siglo XVI, los historiadores se pusieron a viajar en países extranjeros, a interrogarse sobre la población local, a remontar del presente al pasado al recoger tradiciones orales. Iban a veces como embajadores, a veces como misione-

---

4 Se trata de la actual Bodrún, en Asia menor, ocupada muchas veces por los persas y por los griegos a lo largo de la historia antigua. De Heródoto, véase Momigliano, Arnaldo: "Ancient history and the antiquarian. Contributo alla storia degli studi classici", *Storia e Letteratura*, 47, Roma, 1955, págs. 67-106; y "The place of Herodotus in the history of the historiography. Secondo contributo alla storia degli studi classici", *Storia e Letteratura*, 77, Roma, 1960, págs. 29-44.

> ros y exploradores: raramente se trataba de historiadores de profesión. Pero escribían de historia, una historia que recordaba extraordinariamente a Heródoto por su estilo y método… La nueva diplomacia suponía un examen cuidadoso de las tradiciones de países extranjeros; la propaganda religiosa imponía sin demora presentar un retrato objetivo de los pueblos a convertir…
>
> Lo que nos importa es que hicieron justicia a Heródoto al mostrar que se podía viajar al extranjero, relatar historias extrañas e informar de acontecimientos pasados sin ser necesariamente un mentiroso. Los especialistas de la antigüedad tomaron pronto conciencia de las implicaciones de estos descubrimientos, y estuvieron encantados de hallar en el Nuevo Mundo un testimonio favorable a los autores clásicos… Heródoto ha reconquistado su reputación a lo largo del siglo XVI… gracias al nuevo interés por la etnografía[5].

En toda la antigüedad clásica, con alguna rara excepción, no hubo otro sabio de su altura dispuesto a cantar las excelencias de los demás pueblos, aunque Heródoto tuvo muchos seguidores: entre otros, el conocido Publio Cornelio Tácito, que aplicó algunas de las categorías escitas a los Germanos, con la buena intención de pedir su respeto por el pueblo romano[6]. Un seguidor tardío de Heródoto, interesado en describir minuciosamente a un pueblo ajeno, fue el veneciano Marco Polo, que pasó varios años en la corte mongol de Gran Khan y escribiría a su vuelta sus memorias. Estas fueron leídas en su tiempo como *libro de las maravillas*, y así se tituló *Il Milione* por las muchas cosas increíbles que contenía: ésa era la opinión de sus contemporáneos cristianos, que imitaban en eso la actitud de los griegos con Heródoto. Poco posteriores son las magníficas narraciones del imperio mongol de los misioneros franciscanos Piano Carpini y de Rubruquis, enviados por el rey francés y el Papa, que no se publicaron sino mucho más tarde. Luego de ello, se suceden algunos pocos relatos de navegantes italianos y portugueses, educados en el Renacimiento italiano, como los viajes de Alvise Cadamosto por la costa de Guinea.

---

5 Momigliano, A.: “The place…”, traducción nuestra.

6 A esa conclusión sobre Tácito y Heródoto llegó Margaret T. Hodgen (Hodgen, M. T.: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964). Sobre el valor propio de Heródoto y la incredulidad contemporánea griega, véase John H. Rowe: “The Renaissance Foundations of Anthropology”, *American Anthropologist,* Menasha (Washington), 1965-1967, págs.1-19). Ambos textos son contemporáneos, pero independientes y muy diferentes de extensión y planteamientos. Nuestra visión histórica procede de este segundo.

Según el conocido arqueólogo de Berkeley, recientemente fallecido, John H. Rowe –en un famoso artículo sobre los orígenes renacentistas de la Antropología, que consideramos modélico por su brevedad, coherencia y buena información– fue necesario el Renacimiento para socavar el orgullo cristiano a la hora de interesarse por los otros pueblos, porque fue solamente aquél quien mostró a los europeos modernos que podía existir otro pueblo con cultura y civilización admirable, aunque no fuese cristiano. Estos eran los 'antiguos sabios' de Grecia y Roma, de los cuales el medievo ya se había sentido continuador, pero sin percibir la distancia respecto del modelo: fue necesaria en el Renacimiento esta conciencia de distancia histórico-cultural para que los monumentos y los tratados antiguos fueran estudiados con exhaustividad, reuniendo y admirando hasta el paroxismo las informaciones contenidas y los modelos de vida propuestos.

Cuando usamos el término "humanismo" nos referimos ahora en especial a la actitud favorable a los estudios de Humanidades, como estudios introductorios basados en el conocimiento sistemático de los clásicos. No nos referimos, pues, a una actitud filantrópica cristiana, ni siquiera al estudio genérico de ciertas disciplinas antiguas, sino más bien a un *modo literario* –humanístico– de concebir el mundo y el saber, pero que deviene revolucionario en sus métodos de conocimiento, basados precisamente en la lectura y comentario crítico de textos clásicos. Como ya declaró hace años el profesor López Piñero, en su conocido manual sobre la ciencia renacentista en España[7], fue precisamente esta depurada crítica textual la que desencadenó el desarrollo de los métodos empíricos, y la crítica razonada de la tradición clásica:

> El término 'humanismo' (tan equívoco o más que el de 'Renacimiento') vamos a utilizarlo, a falta de otro mejor, para designar el movimiento que intentó recuperar el saber de la antigüedad clásica, conectando directamente con sus textos científicos mediante ediciones depuradas filológicamente y traducciones directas, libres de las incorrecciones que tenían las medievales… Con la misma intención en principio –para ver ejemplificadas las doctrinas clásicas– se procedió también a relacionar su contenido con la observación de la realidad [… de modo

7 Donde consideraba a una gran parte de los maestros iniciadores en el campo diverso de la matemática, física, biología, zoología, geografía... (Herrera, Laguna, Hernández, Monardes...) como discípulos de Nebrija, directos o indirectos.

que precisamente] la comprobación de lagunas y contradicciones condujo a la crisis del criterio de autoridad como base del conocimiento científico[8].

No se trataba solamente de leer a nuevos autores antiguos o a nuevas versiones textuales de los mismos, sino de hacerlo de un modo sistemático y, sobre todo, con una nueva función. Este tipo de programa de estudios o *Ratio Studiorum*, implantado en la Compañía de Jesús directamente procedente de los modelos humanistas italianos, significaba una revolución intelectual típicamente occidental que no siempre hemos valorado sus herederos del siglo XX, ni tampoco hemos percibido siempre cómo era realmente.

A veces, la interpretación actual que se hace del Humanismo o del Clasicismo confunde este *punto de vista* particular –que es el que le caracteriza verdaderamente– con el contenido. Lo que caracteriza este movimiento intelectual de comienzos de la Edad Moderna no es que se engrosen los estudios clásicos, en sí mismos, sino el hecho de que se les adopta como base de una concepción global del mundo: una vez establecido un ‘modelo’ cultural paradigmático, los humanistas podían asomarse al mundo desde él, y podían construir entonces un ‘mundo nuevo’. Ese mundo se refería no solamente al campo de los estudios históricos, sino a la estética, a la política, a la moral, a las devociones, a los viajes, a los cálculos matemáticos, a la tecnología, etc.

La intervención misional, a nivel de recolección de datos

Ahora bien, los humanistas que rescataron el saber antiguo y lo divulgaron a los cuatro vientos, y que prepararon al mismo tiempo la revolución conceptual para considerarse a sí mismos a una nueva luz comparada, no solían ser los que entraban en contacto directo con sociedades diferentes. Durante el pasado centenario del 92 fue frecuente contemplar a especialistas de ambos lados –de los estudios humanísticos y del americanismo histórico– empeñados en encontrar personajes y temas de uno y otro bando que coincidieran; pero no era fácil, a menos que incluyéramos a los misioneros, médicos y abogados cultos que se desplazaron al territorio exótico del Nuevo Mundo.

---

8 López Piñero, José M.ª: *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII,* Editorial Labor, Barcelona, 1979, págs. 150-151.

Aunque no encontremos propiamente 'humanistas' de primera fila en el Nuevo Mundo, es humanista en sí mismo todo el proyecto de conocer sistemáticamente su variedad natural. Son ellos quienes proponen a las autoridades que se deben estudiar las zonas marginales en el campo y los nuevos territorios, enviando especialistas o, al menos, confeccionando cuestionarios a responder por la población culta del lugar, generalmente los párrocos y abogados. La conocida obra 'histórica' de Acosta sobre la naturaleza y la historia cultural del Nuevo Mundo, y de las Indias orientales, no está desconectada de este proyecto 'topográfico', tanto de la orden jesuita como de la corte española, que le aproxima internamente a muchos proyectos de información sistemática y enciclopédica emprendidos posteriormente con la Ilustración y del XIX. Lo mismo cabe decir de una obra enciclopédica como la del jesuita italiano Pietro Giovanni Maffei sobre la evangelización de las Islas orientales, dedicando a ello todos los informes y su saber humanístico para contarlo en latín erudito; y también de la *Razón de estado* y, sobre todo, de las *Relaciones universales* de Giovanni Botero, ambas obras con múltiples ediciones y traducciones europeas, y dando cuenta de los informes de cartas anuas, y demás libros publicados acerca de los cambios más importantes en el panorama mundial.[9]

No es el momento de recorrer con detalle la conexión histórica precisa que hay entre el tratado indiano de Acosta y las Relaciones Geográficas de 1577, promovidas oficialmente por la Corona española desde el Consejo de Indias[10], pero una simple constatación temporal las acerca íntimamente: la primera redacción de su Historia natural –los dos primeros libros– procede de 1582, y es contemporánea justamente de la repetición del cuestionario de 1577 por los Obispos de los virreinatos de Perú y N. España[11]: con ellos se hallaba en íntimo y prolongado contacto durante el III concilio de Lima (Lima, 1582-1583), cabeza del inmenso virreinato del Perú, que entonces incluía administrativamente toda América del Sur, menos el Brasil portugués costero, entonces habitado.

---

9 Botero, Giovanni *De la ragion di stato libri dieci...,* Venice, 1589, pero añadiendo en cada nueva edición posterior noticias nuevas; también sus *Relationi universali...,* Roma, 1591-96, 4 vols.

10 Del Pino Díaz, Fermín: "La *Historia natural y moral de las Indias* como género: orden y gestación literaria de la obra de Acosta", *Histórica,* XXIX (2), Lima, 2000, págs. 295-326.

11 Solano, Francisco de (Ed.): *Cuestionarios para la formación de las Relaciones geográficas de Indias. Siglos XVI-XIX*, Madrid, 1988.

La otra influencia 'enciclopédica' que se puede establecer claramente sobre la historia indiana de Acosta es la de la propia Compañía, que pide a sus misioneros desplazados en tierras lejanas le informen puntualmente de esas tierras, de los hombres y del éxito de su misión: son las famosas "cartas anuas", de las cuales Acosta es conocido redactor en los colegios castellanos de España, desde muy joven, y luego desde el Perú como prepósito provincial. El propio S. Ignacio pedía a Francisco Javier en 1545 noticias de la India más explícitas "sobre el estado del cielo, los alimentos, las costumbres de los hombres y la naturaleza de las lenguas", y lo mismo pedía en 1553 al P. Nóbrega del Brasil[12]. En 1555 escribe al P. Gaspar Barzaeus, en Goa:

> Algunas figuras principales que en esta ciudad (Roma) leen con mucha edificación para ellos mismos las cartas de la India arden en deseos, y me lo requieren repetidamente, de que se escriba algo sobre cosmografía de esas regiones donde nosotros vivimos. Quieren conocer, por ejemplo, cuán largos son los días del verano y del invierno, cuándo comienza el invierno, si las sombras se mueven hacia la izquierda o la derecha. Finalmente, si hay otras cosas que pueden parecer extraordinarias, que se les haga notar: por ejemplo, detalles sobre los animales y plantas que no son nada conocidos, o no de ese tamaño, etc. Y estas nuevas –salsa para el gusto de cierta curiosidad que no es mala, y es habitual hallar entre los hombres– pueden venir en las mismas cartas o en otras separadas[13].

Cuando Acosta le envíe desde Lima al P. General en 1582 su informe geográfico *De Natura Novi Orbis*, como complemento del tratado misional a publicar, le dice al P. Acquaviva que "servirá de salsa para algunos gustos"[14]. Como plantearon ya a finales de los 60 Rowe, Lach y Elliott –y otros historiadores jesuitas, por su cuenta, como François Dainville en 1940–, la capacidad de comprensión occidental sobre las Indias se debió en gran parte a estas propuestas (intelectuales y religiosas) llevadas a cabo al comienzo de la Edad moderna, que les llevaron a algunos misioneros a sustentar sus reformas religiosas en las Humanidades clásicas.

---

12 Dainville, François: *Les jésuites et l'education de la société française. La Géographie des humanistes*, Beauchesne, París, 1940, pág. 113.

13 Citado en Lach, Donald: *Asia in the making of Europe*, University of Chicago Press, 10 tomos, Chicago, 1965-76, tomo I, 1965, pág. 318. Traducción y subrayados míos, siempre que no se indique otra cosa.

14 Mateos, Francisco, S. J.: *Obras del P. José de Acosta, de la Compañía de Jesús*. Estudio preliminar y edición de [...] Madrid, Atlas, Colección *Biblioteca de Autores Españoles*, n.º 73. 1954: XXX-VII.

Quizás no haya tiempo ahora de desarrollar que los autores de estas dos iniciativas 'recolectoras'', de la monarquía hispánica y de la Compañía de Jesús (los asesores reales Juan Páez de Castro y Juan de Ovando, o el secretario de cartas latinas de S. Ignacio, Juan de Polanco) son reconocidos humanistas y reformadores latinistas de los estudios universitarios; [15] pero esta matización erudita, aunque breve, es necesaria para compensar la lógica 'instrumentalista' que aparecería, si no, como la única lógica para explicar la iniciativa metropolitana. Efectivamente, es verdad que todas las administraciones centrales necesitan informes para su gobierno –material o espiritual–, pero también es cierto que lo hacen para complacer a los curiosos e intelectuales: lo que también era usado –a su vez– como divulgación de los propios esfuerzos políticos o misionales. Conocer para gobernar no es un *axioma* inevitable de la ciencia política, puesto que no todas las civilizaciones emplearon los mismos medios para ello (la china u otomana, por ejemplo). Aún así, y ya dentro del campo de los reformadores cristianos, cabe decir que el volumen de gramáticas y tratados etnográficos del campo católico durante los siglos XV-XVII superó notablemente a los del campo protestante, tema que no podemos desarrollar.[16] Lo importante por ahora, sin embargo, es que la influencia humanista sobre las reformas religiosas no se restringió al campo católico sino que fue simultánea, si no anterior, en el protestante.

Los antropólogos reconocen hoy su deuda con las misiones con algo de recelo, y en parte avergonzados de estar en compañía tan comprometida. Es un fenómeno principalmente de 'corrección política' –como se dice hoy–, dado que los antropólogos se consideran a sí mismos incompatibles con la declarada profesión de fe misionera y su correspondiente proselitismo. Ellos

---

15 Defensor del papel humanista de los jesuitas en sus respectivas sociedades fue el jesuita F. Dainville (*Les jésuites et l'education…*). Recientemente también el profesor norteamericano Richard Kagan (*Universidad y sociedad en la España moderna*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991).

16 Interesantísimo el planteamiento comparado de estas cuestiones políticas en un trabajo de Wolfgang Reinhardt: "Sprachbeherrschung und weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europaïschen Expansion", en Reinhardt, W. (Ed.): *Humanismus und Neue Welt. Acta Humaniora*, VCH, Bonn, 1992. págs. 1-36), que se pregunta por una explicación no prejuiciada del proyecto simultáneo de control político y lingüístico de la España imperial, frente a la llamada escuela 'post-colonial' francesa, de tanta y tan nefasta influencia en la historiografía literaria norteamericana. El mismo tipo de visión comparada, pero referida al área de las Indias orientales, en Donald Lach (*Asia in the making…*). Yo intenté aplicarlo a las gramáticas jesuitas (Del Pino, Fermín: "A propósito del clasicismo de Anchieta. La obra lingüística y etnográfica de los jesuitas en relación con el Renacimiento", *Revista Andina* 36, Cuzco, 2003, págs. 65-81).

prefieren concederle el momento fundacional de la disciplina, si no es posible hacerlo con el lejano siglo de la sabia lechuza y de Pericles –como ya hemos visto–, al menos al siglo de las Luces. Así es como se comenzó a valorar en los manuales históricos (no sólo en los franceses) a los filósofos ilustrados, ávidos de lecturas (curiosamente, de crónicas y de textos misionales católicos, en particular jesuitas, que tímidamente reconocen los más atrevidos, como Voltaire)[17], así como a los viajeros ilustrados. Es curiosa todavía la renuencia de algunos antropólogos franceses a reconocer el valor de la antropología misional, reduciéndola al estudio puramente material o lingüístico, y marcando el hiato conceptual con la antropología científica, ésta sí de verdad interesada en el estudio de la diferencia. Elijo un texto significativo de un coloquio francés sobre la antropología misional –curiosamente coordinado por un experto en antropología física francesa del siglo XIX, no en la misional–, cuyo estudio introductorio plantea una duda básica para aceptar la antropología misional:

> En fin, el papel de los misioneros en la genealogía de un saber antropológico podía ser discutido globalmente, por no decir puesto en entredicho de entrada: tanto se alejaba el proselitismo, en su finalidad y modalidades, del ideal de cientificidad de los etnólogos de campo […] Si en conjunto fueron incapaces de descifrar el código cultural de los pueblos donde ejercieron un ministerio, a menudo pesado, en su mayor parte los misioneros contribuyeron al conocimiento de la cultura material [sic, ¿por "conocimiento material de la cultura"?], y sobre todo al de las lenguas exóticas.
>
> […] Pioneros de un orden colonial basado en la integración, los jesuitas y los misioneros de todas las órdenes se establecieron entre ellos con permanencia, condición de esta adquisición (de conocimientos materiales y lingüísticos). De entrada, fijar la lengua y convertirla en escritura, medio de su reproducción (…) Aquí reside toda la ambigüedad del proyecto misional en su relación con una antropología diferencial, basada en el respeto a la alteridad. (….) La idea de la unidad del hombre constituye un freno poderoso para la construcción de una antropología pluralista y discontínua, preocupada del respeto a la alteridad"[18].

---

17 Esa es una de las conclusiones del valioso trabajo de Duchet, que analiza las lecturas y la información de que disponían los filósofos europeos sobre las fronteras de la civilización (Duchet, Michèle: *Antropología e Historia en el siglo de las Luces,* Siglo XXI, Madrid, 1975).

18 Merecería la pena examinar con lupa esta introducción del coordinador, llena de prejuicio cientifista hacia las misiones, que impone la interrogación en el título y que la titula con todo sentido crítico "Unité et altérité. La parole confisqué". La traducción es nuestra. Llamamos la atención sobre la posi-

Las dificultades antropológicas de parte de los misioneros para acceder a un conocimiento desprejuiciado de los otros fueron aparentemente menores en la Ilustración. Hace tiempo, sin embargo, que los antropólogos del siglo XX señalaron una debilidad principal de estos viajes ilustrados, en cuanto al problema de la fiabilidad del conocimiento etnográfico y lingüístico adquirido, y es la brevedad habitual de su visita a los territorios exóticos. Robert H. Lowie –el inspirador de los trabajos amazónicos de Lévi-Strauss y recuperador de los papeles de Curt Nimuendajú– lo destacaba en su famoso manual histórico de 1937 y sacaba la consecuencia de que sus observaciones principales –a pesar de las apariencias– son de valor principal en el campo de la cultura material, y no en el lingüístico, o en el religioso. En este terreno era mucho más fiable la aportación de otro tipo anterior de escritores cuya residencia fuera mayor sobre el terreno; sobre todo, ésa era la cualidad destacada de otro gremio característico de Occidente, los misioneros:

> Viajeros que describieron admirablemente los rasgos culturales externos de los pueblos que visitaron, dejaron de profundizar en sus creencias y costumbres. Al capitán Cook lo acompañaron científicos como Banks y Forster, cuyas observaciones siguen siendo de valor inestimable; pero el escaso tiempo que invirtieron en sus viajes no les permitió un estudio profundo de la religión o de la vida familiar. En cuanto a temas como éstos, los misioneros, los mercaderes de pieles y otros cuya profesión les obliga a una larga estancia en un lugar determinado, a menudo resultan superiores aun a los especialistas modernos. La religión de los aborígenes de Brasil se capta con más lucidez de los relatos de los primeros portugueses, franceses y alemanes que visitaron aquellas regiones, que de los trabajos de etnógrafos tan prestigiosos como Karl von den Steinen y Fritz Krause; y los informes inadecuados o confusos de Farabee y Koch-Grünberg sobre las costumbres matrimoniales de los indios de Sudamérica no se pueden comparar con los relatos de André Thévet (1575), Gabriel Soares de Souza (1587) y el padre F. S. Gilij (1781)[19].

---

ción ambigua –y del todo extravagante– hacia el poligenismo (énfasis en el origen diferente de las razas humanas), como valoración de la diferencia cultural (Blanckaert, Claude (Coord.): *Naissance de l'Ethnologie? Anthropoloie et Misions en Amérique, XVI-XVIIIe siécle. Textes rasemblés et présentés par*... Les Editions du Cerf, París, 1985).

19 Lowie, Robert H.: *Historia de la Etnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946 (traducción de Paul Kirchhoff, reimpresiones de 1974 y 1981), pág. 16.

Los maestros y predecesores inmediatos de Malinowski (Pritchard, Morgan, Tylor, Frazer, Haddon, Rivers…) todavía solían usar habitualmente los servicios de misioneros para recoger informes detallados de costumbres familiares y creencias religiosas, y a ellos dirigían sus cuestionarios (Lorimer Fison y Howitt en Australia, Codrington en Melanesia, John Roscoe en Africa oriental, Rvdo. Wilson en Norteamérica, etc.), a pesar de todas sus desconfianzas sobre la parcialidad religiosa de los eclesiásticos. Tanto era el respeto a su familiaridad lingüística con lenguas nativas que el propio Malinowski era también deudor inicialmente de los misioneros de N. Guinea, aunque terminó por prescindir de ellos, siguiendo los consejos de Tylor y Rivers. Los cuales aconsejaban respectivamente lo siguiente, en sus comentarios sucesivos de 1874 y 1913 para elaborar los famosos *Notes and Queries*, de la sección antropológica de la *British Association for the Advancement of Science*: "la lengua es nuestra única clave para una correcta y completa comprensión de la vida y el pensamiento de un pueblo"[20].

La labor de los misioneros, como digo, ha sido objeto siempre de sentimientos encontrados entre los antropólogos, que se sienten relativistas amenazados. Los jesuitas, no obstante, suelen quedar exentos de esta acusación generalizada de los antropólogos, y el propio misionólogo francés Robert Ricard los destaca alguna vez como abanderados no del método de la *tábula rasa*, con que él caracteriza a los misioneros hispanohablantes en el Nuevo Mundo y Asia, sino del otro método –de la 'adaptación' o 'acomodación' cultural– dominante especialmente en las Indias orientales[21]. Por otro lado, el debate jesuita en el siglo XVII sobre los 'ritos chinos' con los dominicos y franciscanos también les enfrentó a la cúpula eclesiástica, temerosa del peligro idolátrico que traería su tolerancia con las costumbres familiares y filiales, que caracterizan la religión china. Su actitud suave, paternal y educadora en las misiones del Paraguay fue alabada ya por los filósofos ilustrados, y recientemente ha sido objeto de una película muy popular, *La misión*.

---

20 Stocking, George W., Jr.: "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski", en H. Velasco Maillo y otros (Eds.): *Lecturas de antropología para educadores...*, Madrid, 1993 , págs. 43-93, pág. 63.

21 Ricard, Robert: *La conquista espiritual de México,* México, 1946 (1986[2a]), FCE. Original de 1933, dentro de las colecciones del Institut d'Ethnologie) y "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America", *The Americas,* 14 (4), 1958.

En la actualidad, sin embargo –y tanto desde el lado católico como desde el protestante–, asistimos a una reclamación de parte de los misioneros a los antropólogos en favor de su contribución a la antropología, recordándoles las veces que ambos gremios han colaborado sobre el terreno[22]. El propio Malinowski no fue justo con los numerosos favores recibidos de ellos, y es precisamente a él y a Boas a quienes se atribuye fundamentalmente el origen del 'desapego' intergrupal de los antropólogos con los misioneros. Se trataría en parte de liberarse de esa tutela, ya innecesaria al parecer, y de paso negarla como inexistente en el pasado. Algunas autobiografías sinceras recientes sobre el trabajo de campo antropológico –como la del africanista Nigel Barley[23]– muestran lo importante que suele ser sobre el terreno la ayuda de todo tipo que brinda el misionero al antropólogo, por mucho que les separen sus respectivas éticas ante las culturas indígenas: el antropólogo solía usar al principio de su trabajo la vivienda, la comida y hasta las relaciones sociales de los misioneros; y, sobre todo, siempre dependía de las gramáticas elaboradas por los misioneros. Algunas órdenes misionales como el Instituto Lingüístico de Verano, objeto merecido de los más encendidos ataques antropológicos por sus actitudes de 'tabula rasa' ante los grupos aborígenes, y por su posterior involucración ideológica y política, sin embargo han hecho notables contribuciones lingüísticas, indudablemente útiles para el trabajo antropológico.

---

22 Véase el amplio y prolongado debate de 1980 en Current Anthropology (Stipe), precedido en Inglaterra por el trabajo de Rosenstiel, 1959, y continuado en 1990 por Van der Geest.

Stipe, Claude E.: "Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions", *Current Anthropology,* vol. 21, n.º 2, April, Chicago, 1980. págs. 165-179. Rosenstiel, Annette: "Anthropology and the Missionary", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* n.º 89, London, 1959, págs. 107-115. Van Der Geest, S.: " Anthropologists and missionaries: brothers under the skin", *Man* n.s. 25, 1990, págs. 588-601. ("Comment" de R .N. Rapaport, en págs. 740-744). El texto de Stipe tiene enorme interés porque contiene los siguientes "Comments" (E. Boissevain, R. J. Bourwell, V. Grottanelli, J, Guiart, H. Hochegger, R. Larios Núñez, L. Mair, , M. Mluanda, W. H. Newell, M. Ottenheimer, G.T. Pettersen, D. Rice, M. A. Rinkiewich, F. A. Sala, R. B. Tylor, J. Terán-Dutari, , P. K. Turner, y A. C. Van Oss). En n.º 22: 1, págs. 89-90, se añadieron otros "Comments" de B. Delfendahl, y en 24:1, págs. 114-115, de H. Feldman. Como se ve, es un asunto de amplio debate interno. En el campo hispanohablante, véase el simposio celebrado en el 45.º Congreso Internacional de Americanistas de Bogotá, 1986, a cargo del profesor Botasso.

23 Barley, Nigel: *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro,* Barcelona, 1989.

Caso especial de los jesuitas

Sabemos que existen profundas diferencias entre las órdenes religiosas católicas, como las hay entre las protestantes o dentro de cualquier otra religión (dentro del islamismo, por ejemplo, son muy conocidos los debates radicales entre *chiitas* y *sunitas*). Pero creo que está sin hacer un estudio comparado de las mismas, tal vez para evitar que se cumpla el conocido aforismo "todas las comparaciones son odiosas"[24]. Aún hoy pensamos que ya hubo bastantes enfrentamientos dentro del orbe católico, como para dedicarle nuevamente una atención especial a un asunto tan enojoso: hubo debates sin fin dentro de los mismos países católicos, por ejemplo entre jesuitas y dominicos españoles en el campo pedagógico y particularmente en el dogmático (por ejemplo, el famoso debate sobre el 'libre arbitrio', a partir del tratado homónimo del P. Luis de Molina); o entre jesuitas y franciscanos de diversos países europeos en el campo misional (recuérdese el viejo y enojoso 'debate de los ritos chinos', también participado por los dominicos, que duró más de un siglo).

En cuestiones pedagógicas, los jesuitas vieron muy contestada por otros sectores competitivos (Orden de predicadores, claustros universitarios…) su dedicación exitosa a la enseñanza de las humanidades, que realmente llegaron a dominar la escena política en varios países católicos (Portugal, España, y parcialmente en Italia y Francia). Por un lado, la aplicación especial de los jesuitas a la educación de las élites le concedió en Francia una posición privilegiada en el campo de la enseñanza superior, que provocó el celo de los jansenistas y de otros grupos intelectuales (los famosos 'philosophes'), quienes terminaron arruinando su especial relación con la monarquía francesa hacia 1750 (como probó la obra de Catherine Northeast)[25]. Ocurriría algo parecido con las monarquías católicas de Portugal y España, tanto en el campo pedagógico como en su papel de primeros consejeros reales, y es precisamente por esta relación especial con el papa y el rey por lo que se convirtió en una orden religiosa susceptible de todas las rivalidades posibles. De

---

24 Sabido es lo profundo del odio teológico, que supera a todos los demás, tal vez por tratar materias más importantes o 'trascendentales' y ocurrir entre hermanos de fe, condiciones aparentes por las que *a priori* tal comparación misional debiera no ser siquiera objeto de discusión.

25 Northeast, Catherine:*The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700-1762,* en "Collection of Studies on Voltaire and the Enlightenment, 288", London, 1991.

otro modo no se explicaría su cruel expulsión e inmediata disolución a fines del siglo XVIII, un caso del todo excepcional, que no dependió de una o dos causas particulares –la tiranía en las misiones paraguayas, la riqueza de sus haciendas, su independencia del rey, etc., como solemos discutir entre nosotros– sino de esta desigual correlación de fuerzas dentro del Estado, y en especial en referencia a las demás órdenes religiosas, que la exponía inmediatamente a la rivalidad generalizada.

El mismo debate interior del orbe católico ocurrió desde el principio por la especial ligazón jesuita al papa, cuya obediencia particular constituía el famoso 'cuarto voto', que ha llegado hasta nuestros días[26].

Como digo, esta rivalidad es la causa de que no se puedan acometer estudios comparados, que serían los que nos permitirían definir a los jesuitas por contraste con cada una de las demás corporaciones religiosas católicas. Yo lo he estado intentando algún tiempo para el caso misional, comparando jesuitas y franciscanos, y no he encontrado muchos referentes en quien apoyarme: solamente he podido aprovecharme de los estudios del etnohistoriador francés Thierry Saignes, especialista en los grupos chiriguanos del pie de monte boliviano, y sincero devoto de las misiones franciscanas, por comparación a los jesuitas (a quienes en una 'egohistoria' o autobiografía intelectual –traducida en 1995– realizada poco antes de morir reconocía que asociaba absolutamente con el poder y la prepotencia, es decir con su padre, devoto del poder norteamericano en su infancia)[27]. Luego he visto algunas alusiones aisladas, como Andrea Nicoletti[28] en Argentina, referidas más bien a las misiones salesianas, que substituyen a las jesuitas de la Patagonia en el siglo XIX.

---

26 Hoy, sin embargo, parece que son los devotos de San José María Escrivá de Balaguer los que lo suscriben con el papa Juan Pablo II: su beatificación a los 17 años de su muerte en 1975, y su santificación del año 2002 (a los 27) seguramente rompe una tradición de prudencia santificadora de parte de la Iglesia.

27 Saignes, Thierry: "Chiriguanos, Jésuites et Franciscains: généalogie du regard misionaire", C. Blanckaert (Coord.): Naissance de…, págs. 175-232, y "América y nosotros. Ensayo de egohistoria", F. Del Pino/Carlos Lázaro (Coords.) *Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?,* Madrid, 1995, págs. 21-37.

28 Nicoletti, Andrea: "La evangelización en las misiones norpatagónicas coloniales : ¿convertir o salvar?", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 36, Colonia/Viena, 1999, págs. 125-150; y "Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia: coincidencias y controversias en su discurso teológico (siglos XVII y XVIII)", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, XI, Pamplona, 2002, págs. 215-223.

En lo que parece haber un cierto acuerdo general es en la excelencia pedagógica y científica de la labor jesuita en toda su historia, siendo tal vez ésta con la misionología sus dos aspectos destacados más reconocidos. Existen al respecto varios grupos internacionales que han dedicado una atención especial a la Compañía de Jesús, de los que destacaré los respectivos equipos de los profesores Pierre-Antoine Fabre, Luce Guiard y de Antonella Romano, en Francia, dedicados respectivamente a las misiones y a la ciencia. El interés mayor de estos grupos es que ellos mismos no son jesuitas, y que reúnen a su alrededor proyectos a largo plazo y equipos de trabajo numerosos. A su definición espiritual, hay otros grupos dedicados que han intentado hacer unos planteamientos definitivos, y yo destacaría hoy en primer lugar al grupo norteamericano del P. John O'Malley, de Boston, que ha convocado sobre el tema una serie de congresos internacionales de cierto renombre, tras escribir una monografía histórica sobre los primeros jesuitas, justamente famosa[29].

Fuera de los pocos grupos especializados que estudian las contribuciones científicas y misionales de la Compañía, tal vez habría que destacar al sector de los antropólogos. Me atrevería a afirmar que no hay otro gremio científico que esté más reconocido a la aportación documental e intelectual de la Compañía de Jesús acerca de las sociedades no occidentales. Recuerdo que hubo en los años 50 un pequeño debate en *American Anthropologist* –la revista órgano de expresión de la American Anthropological Association, la más numerosa del mundo– entre Ralph Beals (1959) y Peter Duignan (1958) acerca de si los jesuitas destacarían o no sobre las demás órdenes (por su colección etnográfica de cartas anuas, por su actitud de tolerancia hacia los ritos chinos y el método de la adaptación cultural, por su espíritu cosmopolita)[30].

Tal vez sean dignas de destacar las valoraciones del antropólogo suizo Alfred Metraux, que empleó los informes jesuitas para sus numerosos artículos del *Handbook of South American Indians*, un clásico publicado por la Smithsonian Institution todavía oficialmente insuperado (de los años 40).

---

29 O'Malley, John: *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, 1995 (Ed. original 1993, Harvard College) y O'Malley and others: *The jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Univ. of Toronto Press, 1999, 2000.

30 Duignan, Peter: "Early Jesuit Missionaries: a Suggestion for further Study", *American Anthropologist*, n.º 60, Menasha (Washington), 1958, págs. 225-299. Beals, R. L.: "Comment to Peter Duignan", *American Anthropologist*, Menasha (Washington), 1959, 61, págs. 298-301.

Fue coordinado por Julian H. Steward, pero en realidad se realizó gracias a Metraux, su mano derecha, ya que él mismo no conocía los pueblos sudamericanos directamente. Me gustaría ofrecer un breve y expresivo comentario suyo sobre la contribución preciosa de los jesuitas a la etnografía americana. Escribió estas palabras en una revista jesuita norteamericana, después de haberlo hecho reiteradamente en el propio *Handbook*, y en diferentes medios de expresión internacional:

> "Quienquiera que haya manejado las fuentes sobre Sudamérica de los siglos XVII y XVIII no puede evitar ser tocado por las cualidades literarias que caracterizan los documentos jesuitas. La mayoría de ellos están escritos en un lenguaje elegante y claro, y raramente sufren de las oscuridades de estilo que estropean tan frecuentemente otras fuentes (…) El desastre sobrevenido [con el exilio] a la orden afectó también a la antropología. Solamente a fines del siglo XIX habrá obras que puedan ser comparadas en valor con las descripciones de costumbres nativas e instituciones escritas por los jesuitas, durante los doscientos años que duró su conquista espiritual del continente. De no haber sido por la inteligente curiosidad y el espíritu científico de tantos misioneros jesuitas, nuestro conocimiento de los indios sudamericanos habría sido más magro y superficial[31].

Como Metraux vivió un largo tiempo en el norte argentino, y luego también en la Amazonía, el Chaco, Chile, los Andes y Haití, creo que es sobradamente conocido en este colectivo ibérico de estudiosos; pero tal vez se complete su imagen si se añade que Lévi-Strauss (una de las referencias mundiales de la disciplina, aún en la actualidad) lo consideraba uno de los más importantes antropólogos americanistas del mundo, y así se expresó en numerosas ocasiones[32]. Tal vez se deba a Metraux, y a algún estudioso aislado de los propios jesuitas (como Dainville o al sinólogo Bernard-Maître) la mención específica que hizo a ellos como parte del Renacimiento en su artículo "Los tres humanismos", donde este grupo religioso aparecería como el primero que había apreciado el interés de los otros como objeto de estudio

---

31 Metraux, Alfred: "The contribution of the Jesuits to exploration and Anthropology of South América", *Mid-America. An Historical Review,* July, Loyola University, Chicago, 1944, págs. 183-191. Puede verse otro ensayo de valoración posterior: "Jésuites et indiens dans l'Amérique du Sud", *Revue de Paris,* juin, París, 1952, págs. 102-113.

32 Lévi-Strauss, Claude: "Los tres humanismos", en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, 1979, págs. 257-259 (orig. *Demain*, n.º 35, París, 1956).

antropológico, comenzando por los pueblos de la antigüedad clásica, y del Nuevo Mundo. Quedaba para el siglo de las luces y el período contemporáneo interesarse por los pueblos más simples[33].

Tiene interés para nosotros el aludido esquema histórico universal de Lévi-Strauss –ofrecido en una breve entrevista y relativamente excepcional en él, como texto histórico intelectual–, por incorporar un novedoso criterio gradual de progresión de la conciencia de otredad, que muchas veces se ha querido ver como un fenómeno que aparece súbitamente, y para todos los grupos y aspectos culturales. A este respecto, merece recordarse que Lévi-Strauss usó la imagen del temprano alumno jesuita de Humanidades, que para traducir bien textos grecolatinos necesitaba pensar esta sociedad antigua a la luz de las instituciones culturales de otros pueblos contemporáneos del Nuevo Mundo, como "un método intelectual que es justamente el de la etnografía, y que me gustaría llamar técnica del extrañamiento"[34].

Que los jesuitas, por otra parte, no hayan entendido bien en el pasado los esquemas rudimentarios (no urbanos ni jerárquicos y progresivos) que caracterizan a ciertas sociedades no occidentales, no les quita el mérito de haber sido uno de los primeros que han percibido las otras formas de 'civilidad' que se escondían en los pueblos de las Indias occidentales y orientales. Como dejó sentado Lévi-Strauss, en 1956, la otredad que primero comprendemos es la de aquellos pueblos que nos quedan más cerca (los pueblos clásicos, las otras civilizaciones, y finalmente los no 'civilizados'). Tal vez merezca la pena que revisemos nuestro frecuente escrúpulo contemporáneo –de naturaleza un poco 'presentista', elaborado desde el presente– ante el proyecto jesuita de 'reducir a policía' las sociedades y lenguas naturales. Que las sociedades y gramáticas del Nuevo Mundo se 'redujeran' a un modelo clásico europeo era, tal vez, una pre-condición de su precoz concepción comparada, no un obstáculo epistemológico, como se dice generalmente[35].

---

33 Otros antropólogos franceses como Michèle Duchet y Patrick Menget, o historiadores ex-jesuitas como Michel de Certeau, han dedicado su atención historiográfica a la contribución jesuita, sea por sus estudios de campo o por sus ideas útiles para los filósofos y viajeros ilustrados. Véase su participación en el libro coordinado por C. Blanckaert: *Naissance de…*

34 Lévi-Strauss, Claude: "Los tres humanismos…".

35 Ibídem.

Hacia una tipología universal de las sociedades en los textos jesuitas

El concepto de 'policía' ha sufrido una transformación en castellano a partir del siglo XVIII, pasando entonces a referirse solamente al orden público, impuesto coactivamente. Pero el significado original contenía también el concepto de higiene personal y, sobre todo, el de gobierno civilizado. Policía deriva de *polis,* el mismo término griego que el latino *cives,* o *urbs.* Se pueden confrontar usos frecuentes de cada significado en el *Diccionario de Autoridades,* y también se ha publicado algún trabajo reciente al respecto, pero es un tema importante que queda todavía por investigar mejor[36].

Los hombres de comienzos de la Edad moderna, y especialmente los del Renacimiento, tenían un ideal de vida social al que llamaban 'vivir en policía', vivir civilizadamente, y éste es el que querían implantar en su propia sociedad. Al contrario de lo que pueda parecer, este sistema de vida implicaba una mayor libertad del ciudadano ante las autoridades, que quedaban sujetas ellas mismas a un ordenamiento. Hay una frase del P. Acosta en *su Historia de las Indias* que expresa esa convicción, y lo hace además en términos evolutivos contemplando diversos tipos de sociedades existentes en el Nuevo Mundo, lo que nos permite entrar en el meollo de la cuestión de la variedad cultural. Además, para revalidar su aprecio de la libertad natural, confiesa el autor en esta frase su comprensión de la ausencia de gobierno en ciertas sociedades cuyos jefes son tiranos, y no se limita a proyectar simplemente un prejuicio etnocéntrico[37]:

> Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados a razón tanto es más humano y menos soberbio el gobierno: y los que son reyes y señores se allanan y acomodan más a sus vasallos, conociéndolos por iguales en naturaleza e inferiores en tener menor obligación de mirar por el bien público. Mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como a bestias, y quieren ser ellos tratados como dioses. Por

---

36 Pagden, Anthony: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la Etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

37 Recuérdese que el autor, que no tenía pelos en la lengua y se expresaba con bastante libertad castellana, acusó de 'tirano' a su propio virrey del Perú ante el rey –nada menos que a don Francisco de Toledo, protector de los jesuitas–, y también aplicó esta denominación a su propio prepósito general –el poderoso Claudio Acquaviva– ante el Papa, sufriendo por ello las consecuencias.

> esto, muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos sino viven en behetría, y solamente para ciertas cosas –mayormente de guerra– crían capitanes y príncipes a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios (libro VI, Cap. 11. *Del gobierno y reyes que tuvieron*).

Y lo mismo dice en el cap. 11 del libro VII –el último de la obra–, cuando dice del rey de Azcapotzalco que no tenía del todo el mando sobre sus súbditos, enemigos de los mejicanos, y lo compara con los gobiernos europeos antiguos:

> De donde se puede entender que entre éstos el rey no tenía absoluto mando e imperio, y que más gobernaba a modo de cónsul o dux [= es decir, con necesidad del apoyo de un senado] que de rey; aunque después, con el poder creció también el mando de los reyes hasta ser puro tiránico, como se verá en los últimos reyes: porque entre bárbaros fue siempre assí, que cuanto ha sido el poder tanto ha sido el mandar. Y aún en nuestras historias de España, en algunos reyes antiguos se halla el modo de reinar que estos *tepanecas* usaron. Y aún los primeros reyes de los romanos fueron assí, salvo que Roma, de reyes declinó a cónsules y senado, hasta que después volvió a emperadores; mas los bárbaros, de reyes moderados declinaron a tiranos, siendo el un gobierno y el otro como extremos, y el medio más seguro, el de reino moderado.

La Compañía de Jesús, formada en la nueva escolástica que se practicaba en Salamanca y en París, atribuía una importancia fundamental a Aristóteles. De él procede su sobrevaloración de la libertad y el libre arbitrio (de ahí la alta valoración jesuita del texto aristotélico, la *Etica a Nicómaco*), y su concepción jerárquica de la naturaleza y de las sociedades, mezclando el teleologismo del maestro griego con su propio providencialismo agustiniano. Toda la obra natural en que se ubica al hombre es para ellos un *constructo* racional, ligado de arriba a bajo por relaciones de jerarquía y complejidad (de lo simple a lo compuesto), que tenía un sentido finalista y de servicio de lo inferior a lo superior, concluyendo este edificio natural en el propio Dios.

Del humanismo había tomado la Compañía el uso prolongado de textos clásicos como ejercicios de retórica y como modelos de vida y sabiduría humana, la valoración de la educación juvenil en la reforma social, y por último una visión comparada de las sociedades, donde se contemplaban varios

niveles (económicos, políticos, y religiosos, fundamentalmente). Es una pena no tener el tiempo suficiente de detallar cada uno de estos elementos, porque son determinantes para comprender la revolución operada por la Compañía en su visión de las varias sociedades reales con las que entró en contacto *directo*, cosa en gran parte vedada a la mayor parte de los humanistas. La experiencia misional en varios enclaves geográficos muy diversos es lo que justamente dio a la Compañía de Jesús la oportunidad de ver en directo ejemplos de los que le hablaban las fuentes del pasado clásico. Ahora es cuando adquirió sentido el texto de Heródoto, incomprensible incluso en el propio mundo griego, o las compilaciones etnográficas enciclopédicas de Plinio, en el romano. De hecho, como explicaba el P. Dainville, las clases de historia en la Compañia alternaban los textos clásicos con los informes recientes de sus Cartas[38].

Esta es la idea que quiero dejar bien sentada, antes de valorar finalmente la obra antropológica misional: que, si algunos textos jesuitas pudieron ayudar a *explicar* de un modo moderno la variedad cultural de las sociedades existentes, en un tiempo en que nadie ofrecía otras explicaciones que vagas contraposiciones de modelos culturales alrededor del concepto de infieles y gentiles, en su mayor parte, esa posibilidad nueva tuvo mucho que ver con la particular dedicación de la Compañía a la labor misional[39]. Es bien conocida la rapidez que S. Francisco Javier parte en 1542 para las Indias orientales, aprovechando la invitación del rey portugués, a los dos años escasos de fundarse la Compañía. La experiencia del primer misionero jesuita –que no tardaría mucho en ser santificado con S. Ignacio, y ser nombrado por el papa 'patrón de las misiones' – incluía ya varios tipos de sociedades diferentes, desde la costa de la Especiería, Japón y la costa de China, aparte de diferentes isleños de la zona. Poco menos de cuatro siglos después, el polaco

38 Dainville, François: "L'enseignement de l'Histoire et de la Géographie et la 'Ratio Studiorumn'", *Analecta Gregoriana,* Roma, vol LXX, 1954, págs. 123-156.

39 Sólo los pensadores más avanzados procederían en consecuencia relativizando el concepto de bárbaro, y aplicándolo incluso a los cristianos, que se comportaban en sus guerras internas por cuestiones de fe también como los peores bárbaros: hay el caso tan conocido de Montaigne, que tal vez no sea tan anómalo, pues en realidad su tolerancia intercultural era ampliamente compartida por escritores hispanos contemporáneos, cuya fuente empleaba con frecuencia (Gómara, Las Casas, P. Mártir...). Véase Abellán, José Luis: "Los orígenes españoles del mito del buen salvaje. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica", *Revista de Indias*, Madrid, 1976, págs. 146, 157-179.

Malinowski daría nacimiento a la disciplina antropológica, tal como hoy la conocemos –si cabe emplear esta manera de hablar, un poco maternal– con su monografía de 1922 sobre las islas Trobriand, no muy lejos de allí. Se ve que la región oceánica ha tenido virtualidades especiales, de tipo misional y antropológico.

Pero la Compañía comenzaría su labor poco después también en el Brasil, en 1549, contactando con sociedades muy diferentes de las asiáticas: sociedades sin clases sociales, sin ciudades, sin división compleja del trabajo, sin escritura, etc. Y finalmente en 1568 la Compañía arriba al Perú, tras una fracasada instauración en la Florida. La llegada a la América española, con las complejidades de los imperios incaico y mexica en los virreinatos de Perú y Méjico, abrió paso a un tipo de sociedades intermedias, sin escritura alfabética pero con todas las sofisticaciones socio-políticas de las demás. Todos estos diversos contactos jesuitas con sociedades culturalmente diferentes pasaban a ser luego de dominio común en los colegios de la Compañía, a través de la lectura pública de las cartas anuas, con lo cual los misioneros mismos de cada enclave del universo conocido, aunque estuviese él mismo alejado e incomunicado, estaban al corriente de lo que ocurría en los demás. Acosta tiene noticia de los últimos contactos en China por cartas anuas, antes de llegar a México, donde la comunicación era fluida por el galeón de Manila: incluso coincide personalmente con varios chinos en el puerto mexicano de Guatulco el día que desembarca desde Perú en la primavera del 87, y les hace escribir y leer después su nombre a varios, para conocer de modo experimental el género no alfabético de la escritura china.

Acosta resulta ser autor de varios tratados indianos de gran interés para el conocimiento de las sociedades no occidentales. No es el momento de relatar la importancia literal de su *Historia de las Indias*, una de las crónicas de Indias más editadas y traducidas a otras lenguas, de la cual aún hoy es la más re-editada en castellano. Su historia fue citada por John Locke, en su clásico *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), para tipificar lo que es una sociedad natural y otra civilizada. Gran parte de los esquemas ilustrados sobre la evolución social (los de William Robertson y Adam Smith, por ejemplo) parten explícitamente de su propio planteamiento sobre la variedad humana, contenido en esta historia y en el conocido proemio al tratado misional *De procuranda indorum salute*: es decir, que los hombres viven en sociedades

diferentes (salvajes, bárbaras o civilizadas), y cada una merece un diferente modo de evangelización.

Pues bien, la fuente más frecuente de la información de que disponía Acosta para clasificar los pueblos no occidentales, llamados *bárbaros* también por ello, eran las noticias adquiridas por sí mismo en su estancia de quince años en Perú, y de unos meses en México y Santo Domingo; también procedían naturalmente de la lectura periódica de cartas anuas del resto de la Compañía, que provenían de otras experiencias personales directas. Hay que destacar, tal vez, que la procedencia portuguesa de la familia de Acosta, y su propia estancia de unos meses en Coimbra como profesor, le abrió el camino probablemente a los informes de pilotos portugueses –que cita con reiteración en su Historia indiana de 1590–, y a la vivencia jesuita de los problemas particulares de las Indias orientales, no sólo de las occidentales.

Como algunos de los misioneros franciscanos de la Nueva España o México (Sahagún, Motolinía, Durán…), y contra la mayoría de los cronistas de Indias, Acosta no se ocupa en su famosa historia indiana de los conquistadores, sino solamente de los indios. Cuando llega a México y conoce de primera mano que los indios tienen unas escrituras jeroglíficas, su labor recopiladora se vuelve insistente. Hace un enorme esfuerzo por hacer escribir acerca de su pasado lo que cuentan los propios códices indígenas, y hay que recordar que fue él quien pidió *ex profeso* al jesuita P. Juan de Tovar que volviera a confeccionar el estudio suyo anterior, que había sido ya llevado a la Península por la política imperial de concentración informativa, en tiempos del virrey Martín Enríquez. De su aprecio de estos códices mexicanos, véase lo que opinó de la quema de códices mayas por los franciscanos:

> Hállase en las naciones de la Nueva España gran noticia y memoria de sus antiguallas. Y, queriendo yo averiguar en qué manera podían los indios conservar sus historias y tantas particularidades, entendí que, aunque no tenían tanta curiosidad y delicadeza como los chinos y japones, todavía no les faltaba algún género de letras y libros con que a su modo conservaban las cosas de sus mayores. En la provincia de Yucatán, donde es el Obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas, a su modo encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos y conocimientos de planetas y animales, y otras cosas naturales y sus antiguallas, cosa de grande curiosidad y diligencia. Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros: lo cual

> sintieron después no sólo los indios sino españoles curiosos, que desseaban saber secretos de aquella tierra. Lo mismo ha acaecido en otras cosas: que, pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio que, sin saber ni aún querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que ¿qué pueden saber ni entender?…[40]

Como se ve, no tiene pelos en la lengua para criticar a los frailes de su tiempo, más comprometidos con la Inquisición que con su labor misional: la verdadera 'inquisición' por parte de Acosta es reunir cuantos más documentos podía sobre el pasado indígena, y entrevistar a los entendidos, aunque él mismo se viera obligado a colaborar con la propia Inquisición española en la represión de herejías teológicas de los años 70, en el virreinato peruano. Pero lo que queremos destacar, para terminar, es su manera de reciclar toda esa información fiable y abundante, en un *corpus* lógico histórico-natural, que termina dando por sí mismo una explicación razonable de su variedad.

Hay que destacar, como asunto de un interés teórico grande, que la explicación *culturalista* que termina asumiendo en su historia indiana es de procedencia específicamente indígena, usando las narraciones mejicanas y peruanas sobre su propio pasado para construir un cuadro de historia universal de la civilización que le permite entender también el pasado occidental, en su lado humano. Ya no estamos en su primitivo planteamiento del proemio al tratado misional, de unos años antes (1582) donde sí se establecía una tipología interesante de la variedad cultural de los bárbaros: pero todavía no una historia creíble sobre el paso gradual de una a otra de las varias categorías de civilización establecidas. Véase una muestra interesante de su aprendizaje etnográfico en México, y de su capacidad de deducir de ahí una historia general del progreso de la humanidad, que los antropólogos estimamos lógica:

> Los bárbaros *chichimecos,* viendo lo que passaba, començaron a tener alguna policía, y cubrir sus carnes y hacérseles vergonçoso lo que hasta entonces no lo era; y tratando ya con essotra gente, y con la comunicación perdiéndoles el

---

40 Acosta, José: *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, Juan de León, 1590), libro VI, cap. 7.

miedo, fueron aprendiendo de ellos: y ya hacían sus choças y *buhíos*, y tenían algún orden de república, eligiendo sus señores y reconociéndoles superioridad. Y assí salieron en gran parte de aquella vida bestial que tenían, pero siempre en los montes, y llegados a las sierras y apartados de los demás.

Por este mismo tenor tengo por cierto que han procedido las más naciones y provincias de Indias: que los primeros fueron hombres salvajes y, por mantenerse de caça, fueron penetrando tierras asperíssimas y descubriendo nuevo mundo, y habitando en él cuasi como fieras sin casa ni techo, ni sementera ni ganado, ni rey ni dios ni razón. Después, otros buscando nuevas y mejores tierras, poblaron lo bueno e introdujeron orden y policía y modo de república, aunque es muy bárbara. Después**,** o de estos mismos o de otras naciones, hombres que tuvieron más brío y maña que otros se dieron a sujetar y oprimir a los menos poderosos, hasta hacer reinos e imperios grandes. Assí fue en Méjico, assí fue en el Pirú, y assí es sin duda donde quiera que se hallan ciudades y repúblicas fundadas entre estos bárbaros[41].

La conclusión mejor que cabe sacar de este caso no es tal vez el reconocimiento personal a la capacidad intelectual del autor, ciertamente excepcional. Lo verdaderamente importante es reconocer cómo al autor le hubiera sido imposible elaborar este esquema histórico sobre las diferentes sociedades sin la información misional –jesuita y de otras procedencias–, y especialmente sin sus contactos culturales particulares con el resto del mundo, incluidas las Indias orientales. Justamente en México, tuvo ocasión Acosta de intervenir en asuntos orientales dictaminando, contra las propuestas del jesuita Alonso Sánchez, que un pueblo como el chino no podía ser tratado del mismo modo que los pueblos americanos, dados los contactos pacíficos establecidos por los propios jesuitas y –sobre todo– dado su nivel civilizacional, que pedía el método apostólico de la seducción por la palabra, y no la imposición militar. ¿Cómo reducir a los chinos, si ya estaban 'reducidos a policía'? ¿Cómo plantearse previamente civilizar a los ya civilizados?[42]

Así que su esquema evolutivo para describir las distintas sociedades bárbaras no puede ser acusado de apriorístico, dogmático ni prejuiciado, tal como fue costumbre hacer por los propios antropólogos funcionalistas como

---

41 Ibídem, libro VII, cap. 3

42 Véase en la obra del P. Mateos: *Obras del…*, págs. 331-345, una prueba de sus opiniones críticas acerca del proyecto de las autoridades filipinas de conquistar China al cristianismo, por medio de una armada.

el propio Malinowski a sus maestros evolucionistas (Frazer, en primer lugar). Ya es bastante explicación lógica de sus 'conjeturas' –así las llama él mismo– que Acosta escribiera en un tiempo tan temprano (como arguyera Rowe, contra su optimismo evolucionista temprano y contra la teoría evolucionista en general)[43]; pero además, creo yo que estamos obligados a respetar la buena ley de su procedimiento informativo –y teorizador–, cuando vemos el criticismo de sus actitudes políticas dentro de su propia sociedad (civil y religiosa), y cuando apreciamos la disponibilidad a matizar y condicionar los métodos misionales de acuerdo –principalmente– a los propios niveles civilizacionales[44].

43 Rowe, John H.: "The Renaissance…, págs.1-19.

44 Del Pino Díaz, Fermín: "La civilización indiana, como criterio de diferenciación misional para el P. Acosta", en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas,* Imprenta San Pablo, S.L., Córdoba, 1993, págs. 251-259.

“…y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar.”

La importancia de la música en las misiones de los jesuitas

JOHANNES MEIER
Johannes Gutenberg-Universität, Mainz

“Nuestros jóvenes deben tomar en especial consideración dos asuntos importantes, el primero, que deben terminar sus estudios con el mayor esfuerzo, que son apreciados mucho por nuestros españoles y que son siempre útiles. Segundo que no deben estar contentos con la sola apariencia de la virtud, sino deben apreciar mucho los asuntos espirituales y religiosos, sobretodo la contemplación, el rezo y la unificación con Dios, porque en estos países existen miles peligros de perder a Dios, aunque habían esperado encontrarle allí gracias a su profesión”.

En su carta al padre Petrus Riederer en Munich, el provincial de Alemania Alta, el padre jesuita Dominicus Mayer, originario de Meßkirch, escribió estas frases el último día del año 1719[1]. La carta llegó de la misión *“Inmaculada Concepción”* en el país de los indios Mojos, una región que pertenecía a la provincia jesuítica de Perú, y que se encuentra en el Departamento Beni de la República de Bolivia hoy día. Entonces la Compañía de Jesús seguía creciendo todavía, aún cuando las tasas de creci-

1 Stöcklein, Joseph, *Der Neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten dern Missionariorum Soc. Jesu. Allerhand so lehr– als geistreiche Brief, Schrifften und Reis-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und andern weit entferneten Ländern in Europa angelangt seynd. Jetzt zum ersten mahl theils aus handschriftlichen Urkunden, theils aus denen französischen Lettres Edifiantes verteutscht und zusammengetragen* (5 Vols. Cada uno contiene 8 partes), Augsburg, Graz, Wien, 1726-1761, aquí Vol. 1, parte 7, Carta N.° 170, págs. 67-70, la cita pág. 68.

miento proporcionales del siglo XVIII resultaron más bajas que las de las dieciséis décadas anteriores, ya que en cifras absolutas se refirieron a una base mucho más alta. Aunque el número de las misiones de la orden todavía crecía continuamente en el siglo XVIII, se podía atribuir este hecho a nuevas fundaciones considerables en las regiones de las misiones. Catorce de las 42 provincias, que pertenecían a la Compañía, –es decir un tercio de ellas– se encontraban en ultramar: Goa, las Filipinas, Malabar, Japón, China y las Islas Marianas en Asia, el Brasil, Perú, México, Paraguay, Quito, Chile, Nueva Granada y Maranhão en América. Además existían las misiones de la asistencia francesa de la orden en las Antillas, en Quebec, en el Oriente Próximo y en Indochina, así como también las de la asistencia portuguesa en Africa.

En el año 1750 la Compañía de Jesús contaba con 22.589 socios. Se repartían en cinco asistencias. Con 8.749 personas, dos quintos de ella pertenecían a la asistencia alemana. Aún cuando no tomamos en consideración las dos provincias belgas, Inglaterra con Irlanda, Polonia y Lituania, las cinco provincias de Europa Central restantes –la provincia del Bajo Rin, la del Alto Rin, la de Alemania Alta, la de Bohemia y la de Austria– con sus 5.340 socios contaba aún con más personal que toda la asistencia española de la Compañía, la misma que estaba formada por 5.021 jesuitas. La asistencia francesa e italiana tenían más o menos el mismo número de socios y juntas alcanzaban alrededor de 7.000 socios, mientras que la asistencia portuguesa era la más pequeña con 1.760 personas[2].

En vista de la situación del personal no es sorprendente que durante el siglo XVIII varios cientos de jesuitas alemanes fuesen enviados a las provincias de ultramar que estaban bajo patronato español o portugués. Ya desde hacía varias generaciones, en Alemania había existido un interés en el traba-

2 Las indicaciones de números se basan en Huonder, Anton: *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie* (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach", Heft 74), Freiburg i. Br., 1899, pág. 29; Arens, Anton: "Die Entwicklung der Gesellschaft Jesu bis ihrer Aufhebung im Jahre 1773 und nach ihrer Wiederherstellung im Jahre 1814", en *Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Vol. 66), Mainz, 1991, págs. 27-41; Alden, Dauril: *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, 1996, pág. 676; Müller, Michael: *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins* (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte, Vol. 4), Frankfurt a. M., 2000, págs. 56-57; comp. También Hartmann, Peter Claus: *Die Jesuiten* (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe, Nr. 2171), München, 2001, pág. 78.

jo de la misión; uno de los primeros aspirantes sin éxito fue Friedrich Spee[3]. Descontando pocos casos singulares, una presencia considerable de jesuitas de Europa Central en las provincias asiáticas y americanas sólo se dio cuando el General de la orden Pablo Oliva pudo publicar el 29 de noviembre de 1664 que a partir de entonces un cuarto de los jesuitas que se debían enviar a ultramar podían ser súbditos de los Habsburgos de Europa Central[4]. Oliva lo publicó después de negociaciones con las administraciones competentes de las coronas ibéricas. Hasta ese año ya habían sido delegados a América y Asia varios jesuitas de los Países Bajos españoles, y entonces también crecía el número de los misioneros delegados de las provincias de la Compañía "Austria" y "Bohemia". Pasando el tiempo, se interpretaba la definición "súbditos de los Habsburgos" contando también todo el imperio antiguo, y así, sobretodo en el siglo XVIII, un gran número de padres y hermanos coadjutores llegaban a ultramar desde la provincia de Alemania Alta y las dos provincias del Rin. Este desarrollo culminó bajo el General de la orden Franz Retz, originario de Bohemia, durante los años de 1730 a 1750. A Retz le habría gustado hacerse misionero en su juventud, pero en 1693 su solicitud fue rechazada por el padre General de entonces Thyrso González[5]. Sin embargo, Retz escribió varias veces a las provincias alemanas y les rogó poner candidatos a disposición para la misión, y eso sucedió así. La provincia de Alemania Alta incluso fundó en los años cuarenta un noviciado dedicado especialmente a la misión como parte de su noviciado de Landsberg[6]. En detalle, el desarrollo se presenta así:

---

3 En noviembre 1617, Spee escribió desde Worms al P. General Muzio Vitelleschi sobre este tema. La respuesta, del 14 de abril de 1618, remitió a los grandes desafíos que se proponían a la Compañía de Jesús en Alemania. Comp. Brenninkmeyer, Edgar: "Pater Friedrich Spee– ein Lebenslauf", en Sievernich, Michael (Ed.): *Friedrich von Spee, Priester – Poet– Prophet*, Frankfurt am M., 1986, págs. 15-32, aquí págs. 18-20; comp. también Pohle, Frank: "Friedrich Spee und Franz Xaver, Poetische Reaktionen eines Daheimgebliebenen", en Meier, Johannes (Ed.): *"Usque ad ultimum terrae", Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte; vol. 3), Göttingen, 2000, págs. 13-37.

4 Huonder, A.: *Deutsche Jesuitenmissionäre…*, pág. 21.

5 Hoffmann, Hermann: *Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in der Heidenmission*, Breslau, 1939, pág. 65.

6 Huonder, Anton: "Das Missionsnoviziat der Oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu zu Landsberg im 18. Jahrhundert", en *Die katholischen Missionen*, 54, Freiburg i. Br., 1926, págs. 193-197; Müller, Michael: "Bayerns Tor nach Übersee. Das Missionsnoviziat der Jesuiten in Landsberg am Lech im 18. Jahrhundert. Wird erscheinen", in Pelizäus, Ludolf: *Bayern in Europa*. Festschrift für Peter Claus Hartmann, Frankfurt a. M., 2005.

Espacio de tiempo	*Misioneros enviados*	*Espacio de tiempo*	*Misioneros enviados*
1560-1600	?	1700-1710	32
1600-1620	11	1710-1720	49
1620-1630	1	1720-1730	86
1630-1640	4	1730-1740	94
1640-1650	4	1740-1750	132
1650-1660	6	1750-1760	100
1660-1670	3	1760-1770	5
1670-1680	15	1770-1773	4
1680-1690	15		
1690-1700	31	**Siglo XVIII**	502
		Siglo XVII	91
		Total	593

Tabla: Misioneros enviados desde las provincias centrales de la asistencia alemana (Archivum Monacense Societatis Jesu, obras Anton Huonder/Alfons Väth)

Como consecuencia de este desarrollo, casi 200 jesuitas, originarios de Europa Central, fueron afectados por la expulsión de la orden de los territorios portugueses (desde 1755) y de los países de la corona española (desde 1767)[7].

La historia del éxito de las misiones jesuíticas es impensable sin la música. Cuando los padres viajaban en sus canoas en los ríos de la Tierra Baja y se atrevían a internarse en regiones no conocidas, a veces tocaban la flauta para hacer pasar su cansancio. Entonces observaban cuando indios –atraídos por las melodías para ellos exóticas– venían de las selvas al borde del río y les

7 Según la investigación actual y con toda certeza, 183 jesuitas de cinco provincias centrales de la asistencia alemana fueron afectados por la expulsión de los territorios del patronato portugués y español; se distribuyeron así: de la provincia Rhenania Inferior (20), Rhenania Superior (16), Germania Superior (59), Bohemia (50) y Austria (38); agradezco a mi alumno de doctorado Uwe Glüsenkamp (Mainz) estas informaciones.

seguían para ponerse en contacto[8]. En Brasil ya el primer Provincial Manuel da Nobrega explicó que se podía intentar atraer a todos los pueblos de América con música y una gimnasia vocal armónica[9]. José de Anchieta escribió en 1554 desde São Paulo a Ignacio de Loyola en Roma, que él ejercía la doctrina mediante leer, escribir y cantar y de vez en cuando mediante el uso de instrumentos[10]. La *applicatio sensuum*, la instrumentalización de los sentidos y de la imaginación, es un elemento típico del método de misión jesuítico y ya se encuentra en cierto sentido en los "Exercicios Espirituales", el libro de ejercicios espirituales de Ignacio, en tanto que la historia de la vida, Pasión y Resurrección de Jesucristo es recomendada a la persona que practica los ejercicios como una función dramática interna audiovisual, la cual debe ser actuada delante de su ojo espiritual. En los informes de la misión, se puede encontrar la *doctrina cantada* repetidamente[11]. Esta doctrina cristiana cantada en la forma de pregunta y respuesta frecuentemente se pone en escena con el canto alterno de coro y solistas casi de manera teatral, muchas veces en conexión con bailes. Ella era un multiplicador del Evangelio y a menudo abría un camino de los hijos a la generación de sus padres[12].

Ya en el siglo XVI había numerosos indicios de una gran celebración de la liturgia y del transcurso de días festivos llenos de música en las grandes fiestas, como por ejemplo la fiesta del Corpus, Navidad, ciertas fiestas de la Virgen, el día de San Juan y las fiestas locales patronales[13]. Muchos misio-

---

8 Santos Hernández, Ángel: *Los jesuítas en América*, Madrid, 1992, pág. 299.

9 Leite, Serafim: *Monumenta Brasiliae*, Vol. 1: 1538-1553 (Monumenta Historica Societatis Jesu, Vol. 79), Roma, 1956, pág. 384, nota 27 (remite a Vasconcelos, Simão de: *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil,* Lisboa, 1663).

10 Fechada en São Paulo, el 1 de semptiembre de 1554, en Leite, Serafim: *Monumenta Brasiliae*, Vol. 2: 1553-1558 (Monumenta Historica Societatis Jesu, Vol. 80), Roma, 1957, págs. 83-118, aquí pág. 106.

11 Sudbrack, Josef: "Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerzitien" en, Sievernich, Michael/Switek, Günter (Ed.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu,* Freiburg i. Br., 1990, págs. 96-119.

12 Tejón, José Ignacio: "Música y Danza. III: Música y Danza en las misiones", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, ed. por. O'Neill, Charles E./Dominguez, Joaquín Ma., 4 Vols., Roma, Madrid, 2001, aquí vol. 3, págs. 2.782-2.789, pág. 2.784.

13 Culley, Thomas D./McNaspy, Clement J.: "Music and the early jesuits (1540-1565)", en *Archivum Historicum Societatis Jesu,* 40, Roma, 1971, págs. 213-245; Lemmon, Alfred E.: "Jesuits and music in Mexico", en *Archivum Historicum Societatis Jesu,* 46, Roma, 1977, págs. 191-198; Ibídem: "Jesuits and music in the 'Provincia del Nuevo Reino de Granada'", en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 48, Roma, 1979, págs. 149-160.

neros se esforzaban en formar e instruir coros indianos; en sus viajes algunos se hacían acompañar de una Schola, cuyo repertorio abarcaba canciones latinas y españolas o portuguesas, y sobretodo himnos sagrados en las lenguas indias.

Una actividad continua de los jesuitas con respecto a la pedagogía musical está citada sobretodo para la provincia Paraguay. Especialmente el padre Jean (Juan) Vaisseau de Tournai había rendido grandes servicios a la instrucción polífona de canto de los indios. Antes de tomar el hábito en la Compañía (1612), tuvo un puesto como cantante en los servicios del archiduque Alberto y su esposa Isabel Clara, los regentes de los Países Bajos del sur. En 1616 él llegó a Paraguay y participó en la misión de Loreto hasta su muerte en 1623. De manera sistemática, fomentó a los jóvenes con la mayor aptitud a cantar y a tocar un instrumento, además debió haber compuesto música y realizado las primeras orquestas en las misiones. El padre Luis Berger (1589-1639), que también era de la provincia galobelga, y el padre español Juan Pastor (1580-1658) de la provincia Aragón se basaron en estas obras. El padre Francisco Jarqués (1607-1691) citó los siguientes instrumentos usados en las misiones: trompeta, fagot, trombón de barras, corneta, órgano, arpa, lira, espineta, clavicordio, laúd, violín, clarinete, además para el baile guitarras, cítara, mandolina y bandurrias[14]. El objetivo era disponer de un coro entre 30 y 40 personas y una orquesta de 20 personas en cada misión para celebrar las misas de manera digna e incrementar la alegría de los creyentes en la liturgia.

Así la música de iglesia estaba establecida a un nivel bastante alto en las misiones de Paraguay cuando en la última década del siglo XVII el tirolés del sur Anton Sepp comenzó su servicio. En su lengua característica, poco delicada, escribió una carta a sus parientes el 24 de junio de 1692 desde la misión Yapeyú en el río Uruguay: *“Así mis músicos también suelen hacer música todos los días en la santa misa, ya que nuestros antepasados* [con esta palabra se refiere a sus antecesores] *enseñaron a este pueblo estúpido, el cual sin embargo es muy hábil en la imitación, también a hacer pan, … fundir campanas, fabricar órganos, cornetas, zampoñas, trompetas, oboes, relojes de*

14 Delattre, Pierre/Lamalle, Edmond: “Jésuites wallons, flamands, français missionaires au Paraguay 1608-1767”, en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 16, Roma, 1947, págs. 98-176, aquí págs. 114-118 y 118-123; Santos Hernandez, A.: *Los jesuitas…*, págs. 299-300.

campana - aparte del cristianismo -, con una palabra hacer todo lo que todas las artes y ciencias europeas llevan consigo, pero sobretodo la música como elemento esencial de una misa solemne." En otro punto de la misma carta, defendió la costumbre de los indios de su misión de bailar delante del "Santísimo" el día de la fiesta del Corpus y aludió a Segunda de Samuel, Capítulo 6:14-23: *"Si alguno quiere criticarlo, debe tener cuidado con la maldición de David. David maldijo a la reyna Mikal(Mical), que se había irritado viendo a David bailar delante del Arca de la Alianza en la fiesta de la Traslación en un efod de lino"*[15].

Cuando 25 años más tarde el padre Dominicus Mayer, ya citado, llegó al Río de la Plata, experimentó con gran entusiasmo su recepción en las misiones: músicos indios que tocaban la trompeta saludaron a los jesuitas llegados con la música de compositores alemanes y acompañaron la presentación con bailes españoles. "*El uno u otro [de los indios] fue hace tiempo alumno de la música del padre Antonii Sepp de nuestra provincia, cuyo libro "Itinerarium o Paraquarischen Reiß-Beschriebung" está bien conocido en Alemania"*[16].

Testimonios similares se conocen también del noroeste de México. El padre Ignaz Pfefferkorn de Mannheim, que misionaba en Sonora desde 1756, destacó la inclinación extraordinaria de los Opatas y los Eudeves a la música.

"Ya bastaba enseñarles las primeras bases para tocar un instrumento musical, y entonces no necesitaban una enseñanza más intensa a causa de su oído fino y su estudio casi continuo. En la mayoría de los pueblos se encontraban a indios que sabían tocar bastante bien el harpa o la cítara. … Solamente en el pueblo más importante de mi misión contaba con nueve o diez músicos. Tres de ellos habían aprendido de mí tocar bastante bien el violín, el resto había aprendido de los españoles, algunos la cítara, algunos el harpa. Yo mismo les había enseñado acompañar el canto en la iglesia con sus instrumentos, lo que hacían muy bien y con una armonía grata al oído. De este modo se cantó temprano la misa, la letanía de la Madre de Dios, el

---

15 Stöcklein, J.: *Der Neue Welt-Bott…*, Vol. 1, parte 2, Carta N.° 48, págs. 40 - 60, las citas págs. 55 y 59.

16 Mayer, Dominicus: *Neu-aufgerichteter Amerikanischer Mayerhof. Das ist: Schwere Arbeiten und reiffe Seelen-Früchten, neuerdings gesammelt in neu-aufgerichteten Mission in America*, Augsburg, 1747, pág. 52.

Salve Regina y otras canciones religiosas. Para este fin yo había elegido entre mis indios algunas de las mejores voces, y había estudiado el canto con ellos, y así sabían cantar cada canción usual en la misa graciosamente sólo de memoria. Entre ellos brillaban sobretodo dos cantantes femininas por la pureza y belleza de sus voces y su manera de cantar estética. Cuando en el año 1767 el Marqués de Rubí, el inspector general de las tropas reales en el imperio mexicano, estaba conmigo por algunos días en su viaje por Sonora, le sorprendió un Salve Regina, que estas dos cantantes entonaron juntas. Este canto le asombró tanto. Dió un salto en la misa y me dijo que nunca en Madrid había escuchado voces tan excelentes"[17].

En otro lugar Pfefferkorn confirmó, que se celebraba una misa solemne en todas las misiones de los Opatas y Eudeves y también en algunas misiones de los Pimas todos los domingos y días festivos. En Cucurpe, donde residía, se "*cantaba todos los domingos y días festivos, y también todos los sábados, no sólo la misa, sino también por la tarde o noche, después del final de la doctrina cristiana, y después de haber rezado rosario, la litanía lauretania y el Salve Regina con acompañamiento de música"*[18].

También en la península de Baja California, donde las misiones solamente habían comenzado a fines del siglo XVII y donde a causa de la forma nómada original de vivir de los habitantes las misiones sufrían contratiempos varias veces, al tiempo de la expulsión de los jesuitas la música de iglesia ya tenía un nivel bastante alto; varios pueblos tenían sus propios coros, y en dos iglesias de las misiones ya había un órgano, y en una tercera iglesia ya había sido pedido[19].

El padre Ignaz Tirsch, que trabajaba desde 1762 en San José del Cabo y Santiago en el extremo sur de la península, legó a la posteridad dibujos y acuarelas, entre otros con escenas de música y baile en su *Codex pictoricus Mexicanus*, entre ellos un baile de los indios Yaki:

---

17 Pfefferkorn, Ignaz: *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*, 2 Vols., Köln, 1794-1795, aquí vol. 2, págs. 289-291.

18 Ibídem, págs. 379-380.

19 Baegert, Johann Jakob: *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebt hat*, Mannheim, 1773, págs. 234-235.

"Otro modo de baile donde dos mujeres bailan juntas. Una toca la cítara con una mano, y la otra baila cerca de ella"[20].

"como un sirviente [de una tienda] español baila con una española en México. Tiene dos platos de madera. Con éstos sonsonetea de acuerdo con la música.–

Un modo de bailar muy salvaje, pero muy artístico, lo que bailan los indios, llamados yakis. Hay que verlo, porque no se puede explicar. Los yakis llaman este baile Paskola y cuando bailan sonsonetean de manera artística y hacen tantos movimientos de su cuerpo."[21]

Modo de bailar, derivando del español, donde baila sólo una persona, la cual debe mover los pies según la música de cítara"[22].

Nos hemos enterado de que también de Chile había noticias sobre jesuitas con gran experiencia y dedicación a la música. El padre Gabriel Schmid escribió una carta de Rio de Janeiro a su hermana en Landsberg el 7 de agosto de 1747: *"Muchos de nosotros tenían gran experiencia en la música, en especial un novicio, cuya misa cantada lleno de música escuchamos hace poco con alegría, y esta misa fue elogiada por todos los conocedores"*[23]. Estas palabras se refieren al hermano escolástico Jakob Wetzl de Landshut, el cual recibió las órdenes sacerdotales el 19 de julio de 1748 en Santiago de Chile. Su muerte prematura en Calera de Tango el 31 de diciembre de 1751 interrumpió el avance de su talento musical. La obra en tres tomos con el título *Chilidúgú sive Res Chilenses*, escrita por el padre Bernhard Havestadt, originario de Colonia, fue publicada en 1777 en la editorial Aschendorff en

---

20 Nunis, Doyce B./Schulz-Bischof, Elsbeth: *The drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit Missionary in Baja California*, Los Ángeles, 1972, pág. 99, tabla XXXV.

21 Ibídem, pág. 103, tabla XXXVII.

22 Ibídem, pág. 105, tabla XXXVIII.

23 Stöcklein, J.: *Der Neue Welt-Bott…*, Vol. 5, parte 40, Carta N.° 798, págs. 58-60, la cita pág. 59. Después del temprano fallecimiento de Wetzl, de nuevo un talentoso músico fue escogido para Chile. El padre Batlhasar Hueber dio gracias en una carta, desde Génova, el 14 de abril de 1753, al procurador de la provincia de Germania Superior, Padre Albert Hofreither en Munich, por el plan de enviar al candidato Leonardo Kessler de Dillingen a Chile, quien sabía algo de música y que podría ocupar el espacio que el Padre Jacobo Wetzt dejó después de su muerte. (Munich, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Jes 595/X(46, fols. 72-73). Parece que Kessler no llegó a Chile.

Münster. Esta obra contiene una gramática, un diccionario y un doctrinario todos en mapuche, la lengua de los araucanos, y además las partituras de 19 canciones, las cuales el misionero estudió en su comunidad de Santa Fe en la Araucania. Los textos religiosos en *Mapundungún* están puestos a melodías que sin duda originan de la tradición de himnos sagrados del occidente. Havestadt escribe de algunas de ellas que son las mejores melodías, *"que se cantan en las iglesias de mi amada provincia de origen del Bajo Rin, en especial en Colonia, mi ciudad paterna apreciada"*[24].

La herencia musical de las misiones jesuíticas se conservó de la mejor manera en Bolivia, es decir en las misiones de los Mojos[25] y en la Chiquitanía, comparando las diversas regiones de reducción. Hasta la época actual, los coros y orquestas e incluso la fabricación de instrumentos han sobrevivido en esa región. Desde hace alrededor de 20 años, el gran inventario de los archivos musicales ha sido revisado de manera científica y últimamente fue además notorio al público internacional el "Festival de Música Barroca y Renacentista Americana-Misiones de Chiquitos" en Santa Cruz[26]. Así se hacía resonar otra vez especialmente la obra del jesuita italiano Domenico Zipoli (1688-1726); Zipoli había rechazado una carrera como compositor en Europa y se dedicó a la creación de un repertorio para la músi-

---

24 Havestadt, Bernhard: *Chilidúgú sive Res Chilenses vel Descriptio Status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis, inserta suis locis perfectae ad Chilensem linguam manuductioni, Deo D. M. multis ac miris modis iuvante opera, sumptibus periculisque*, Münster, 1777; sobre la obra de Havestadt: Rondón, Víctor: "19 canciones misionales en mapudúngún contenidas en el Chilidúgú (1777) del misionero jesuita en la Araucanía, Bernardo de Havestadt (1714-1781)", en *Revista Musical Chilena*, 51, N.° 187, Santiago, 1997, págs. 5-61; Ibídem: "Música y evangelización en el cancionero "Chilidúgú" (1777) del padre Havestadt, misionero jesuita en la Araucanía durante el siglo XVIII", en Tietz, Manfred (Ed.):, *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Frankfurt a. M., 2001, págs. 557-579. Víctor Rondón ejecutó la música de Havestadt el 17 y 19 de enero de 1998 con la "Syntagma Musicum" de la Universidad de Santiago de Chile y el coro parroquial "Comunidad Huilliche" de Chiloé bajo la dirección de Gabriel Coddou Espejo, en la capilla de Yaldad (Quellón, Chiloé). CD Chimuchina Records 1998.

25 Tejón, J.I.: *Música y Danza III…*, págs. 2.786-2.788.

26 Nwarot, Piotr (Ed.): *Música de vísperas en las reducciones de Chiquitos/Bolivia (1691-1767). Obras de Domenico Zipoli y maestros jesuitas e indígenas anónimos*, Concepción, 1994; Szarán, Luis/Ruiz Nestoso, Jesús (Ed.): *Música en las reducciones jesuíticas. Colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia,* Asunción, 1996. Desde 1996 se celebra cada dos años en Santa Cruz de la Sierra un "Festival de Música Barroca y Renacentista Americana-Misiones de Chiquitos", la quinta vez fue entre el 29 de abril y el 9 de mayo de 2004.

ca en las reducciones desde 1717 hasta su muerte temprana en 1726[27]. Las primeras misiones en la Chiquitanía fueron fundadas en los años noventa del siglo XVII más o menos al mismo tiempo que las fundaciones en Baja California; la región se encuentra un poco aislada, y está cerca de la divisoria hidrográfica entre los grandes sistemas fluviales del río Amazonas y del Río de la Plata. Los pueblos más antiguos son San Javier (1691), San Rafael (1696), San José (1698) y San Juan Bautista (1699). Después fueron fundados Concepción (1708) y San Miguel (1721), más tarde San Ignacio (1748), Santiago (1754), Santa Ana (1755) y Santo Corazón (1760).

El padre Martin Schmid, originario de Baar del cantón suizo Zug, el cual llamaba la atención con sus muchos talentos, fue enviado a esta región misionera[28]. Ya durante el viaje de ida escribió en una carta el tres de marzo de 1730 de Potosí a su hermano Franz Silvan Schmid:

"Lo que tenía la suerte de estar enviado a estas misiones, me ayudaba mucho para entender la música. Sólo ahora entiendo porqué la Divina Providencia había arreglado para mí estudiar la música en mi juventud, para que hiciera de estos indios no sólo cristianos religiosos y fervientes, sino también músicos, los cuales hasta entonces no habían visto o escuchado ningun arte musical o notas musicales. Se sabe de las otras misiones, qué importante para ellos es la música; todos los indios deben tener una afición natural sorprendente a la música, la cual provoca que estén movidos por la música en las iglesias a sentir una gran devoción especial. Por esta devoción pueden ser motivados fácilmente a todas las cosas. Incluso los indios todavía ateos y bárbaros pueden ser atraídos mediante la música de sus selvas y sus cavernas más fácilmente, y se quedan en los pueblos y no huyen otra vez. Eso hemos aprendido por nuestras experiencias"[29].

---

27 Zipoli, Domenico: *Missa Zipoli (Apóstoles). Cantus Ordinarii Missae*, ed. por Piotr Nawrot, 2 Vols., Santa Cruz, 1996; Herczog, Johann: *Orfeo nelle Indie. I gesuiti e la musica in Paraguay 1609-1767* (Saggi e testi, 13), Galatina, Lecce, 2001.

28 Desde el 14 de enero de 1731, existen registros de bautismo y matrimonios en San Javier escritos por su puño y letra. Él actuó allá hasta finales de 1740; después hasta 1749 en San Rafael; y a continuación nuevamente en San Javier; desde 1752 hasta 1755 en Concepción; después en San Miguel y, finalmente, desde 1761, en San Ignacio. Comp. Plattner, Alfred Felix: *Genie im Urwald. Das Werk des Auslandschweizers Martin Schmid aus Baar (1694-1772)*, Zürich, 1959.

29 Schmid, Martin SJ (1694-1772): *Seine Briefe und sein Wirken* (Beiträge zur Zuger Geschichte, vol. 8), Zug, 1988, Carta N.°16, págs. 69-71, la cita pág. 70.

A consulta del Provincial, Schmid hizo fabricar un órgano de seis registros, y lo transportó a la región de la misiones[30]. Catorce años más tarde, informó al sacerdote Joseph Schumacher en Lucerna acerca de su vida en San Rafael de Chiquitos y escribió que "*seguía una vida contenta y de buen humor: en breve! que canto, salmodio, toco, e incluso bailo y salto de alegría. ¡Eso es de verdad! un misionero exquisito; –¿usted dirá así? –Sí, digo yo también– un misionero, y por eso un misionero, porque canto, salmodio, es decir toco instrumentos de cuerda, y salto. Sin embargo, sé que el apostolado consiste en la anunciación de la Palabra Divina y que la biblia escribe que la Palabra ha llegado hasta el fin del mundo: pero usted debe recordarse que también su sonido ha llegado allí; y esto quiere y puedo nombrar con la palabra: canto. Por esta razón canto con mi voz, canto y toco el órgano, la cítara, la trompeta, el clarinete y harpa, y violines pequeños o grandes. Toco todos estos instrumentos, y los enseño también a los jóvenes indios aunque antes nunca solía tocarlos. ¿Pero quién es el constructor de violines? ¿Quién es el constructor de harpas, trompetas, órganos? –No otro que este Schmid grande, el cual acabo de citar. Hombre pobre, todo es trazas. La pobreza y la miseria nos han influenciado a ser ingeniosos y ser artistas, y aquí sabemos y somos capaces de más que deberíamos saber. … De verdad todas las ciudades resuenan de órganos construídos por mí. Los coros están acompañados por numerosos instrumentos musicales de todo tipo. En las iglesias se escuchan canciones musicales cada día, y así estos indios que hace poco tiempo vivían con las bestias en las selvas y que no sabían nada sino sólo rugir y bramar con los leones y tigres, ahora están educados de mejor manera y en alabanza de Dios cantan en coros, tocan el timbal e instrumentos de cuerda y tocan órganos*"[31].

Pocos días más tarde escribió a su hermano, el padre capuchino: "*Ahora entiendo porqué Dios lo arregló tan estupendamente que estudiara la músi-*

---

30 Ibídem, Carta N.° 17 (a su hermano Franz Silvan Schmid desde Chuquisaca, 18 de mayo de 1730), págs. 72-77, aquí págs. 75-76: "*Und weilen in den missionen der Schikiter, wohin wir geschickhet werden, noch kein orgel oder andere figurierte music gesehen oder gehört worden, hab ich alhier aus verordnung des P. Provincials ein orgel von 6 registern machen lassen, so ich mit mir nemme, selbe Indianer in der music zu underweissen, welche music, wie die erfahrnus in diesem Indien gelehrnet, nit allein hilffet, das die ungläubige sich bekehren, sonder auch das die bekehrte mit desto grösserem eyffer in dem wahren glauben beständig verharren*".

31 Ibídem, Carta N.° 18 a, págs. 90-97, la cita págs. 95-96.

ca en mi juventud: Su majestad inmensa lo quería que los indios fueran músicos por ésta, y que le celebraran ya en esta vida con himnos y algunos instrumentos musicales. Mediante la música los indios debían alzar su alma al cielo, y arreglar su vida para que fueran dignos de escuchar la música celestial de los ángeles santos por los siglos de los siglos"[32].

En los años siguientes Martin Schmid desarrolló otro de sus talentos: desde 1745 construyó cinco iglesias, la primera en San Rafael, la segunda en San Javier, la próxima en Concepción, la próxima en San Miguel y después una en San Ignacio. Junto con la iglesia de Santa Ana, la cual los indios, que habían recibido una formación por parte de él, construyeron después de su expulsión, pertenecen hoy al patrimonio mundial de la humanidad por declaración de la UNESCO. Para la iglesia de San Rafael construyó además "*un órgano nuevo más grande … No podéis creer qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar, y con esta música quieren elogiar y alabar a su grande creador Dios no sólo en los días festivos, sino también en los días de trabajo en la misa, a la cual todo el pueblo va cada día"*[33].

El desarrollo en la Chiquitanía estaba todavía caracterizado por la expansión, pero en el proyecto de misión de los jesuitas el peligro se evidenció. No sólo en Europa sino también en ultramar, la Compañía de Jesús tenía envidiosos y adversarios. Quisiéramos aludir al papel de las órdenes de los frailes mendicantes en la gran controversia sobre los ritos chinos y de los *Encomenderos/Fazendeiros* en Hispanoamérica y el Brasil con respecto al estado legal de las reducciones. La situación se hizo crítica cuando las siete reducciones Guaraní al este del Río Uruguay terminaron bajo el imperio portugués, de acuerdo al tratado hispano-portugués de límites del año 1750 en intercambio con la Colônia do Sacramento portuguesa (frente a Buenos Aires)[34]. La resistencia de la población india contra esta medida política, dió una oportunidad al Marqués de Pombal de acusar a los jesuitas de mostrar

---

32 Ibídem, Carta N.° 19, págs. 100-105, la cita págs. 103-104.

33 Ibídem, Carta N.° 21 (a su hermano Franz Silvan Schmid desde San Juan de Chiquitos, 28 de septiembre de 1761), págs. 112-119, la cita pág. 113.

34 Kratz, Wilhelm: "Zwei Quellenpublikationen zur Geschichte des Paraguaykrieges 1750-1756", en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 10, Roma, 1942, págs. 306-323; Ibídem: *El tratado hispano-portugués de limites de 1750 y sus consecuencias* (Bibliotheca Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. 5), Roma, 1954.

resistencia contra el gobierno legal y establecer un Estado jesuítico. Esta medida política puso a los indios en peligro de ser expulsados o perder su estado legal –sus únicas dos opciones- (en el Brasil la esclavitud de los indios todavía no estaba prohibida). Pombal pasó a ser el primer ministro de José I de Portugal (1755-1777) en 1755 después de la muerte de la reina María Ana de Habsburgo, hija del emperador Leopoldo I, que apoyaba a los jesuitas[35]. Él fue el autor anónimo de dos libelos que se distribuían en toda Europa. En estos libelos se culpó a los jesuitas de haber causado el derrumbamiento del imperio mundial portugués anterior[36].

Desde 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, el hermano de Pombal, fue el gobernador general en el Estado do Grâo Pará y Maranhão. A partir de 1755, él impuso la extinción de las misiones jesuíticas, decretada por Pombal bajo el nombre "Restitución de la libertad de los indios", título realmente cínico cuando se piensa en sus consecuencias históricas[37]. Ya ese mismo año empezó la expulsión de los misioneros, que terminó pocos años más tarde. El padre Anselm Eckart, hermano del obispo auxiliar de Maguncia de muchos años en Turingia, Johann Georg von Eckart, que había sido misio-

35 Becker, Felix: *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 16. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den "Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay*. Mit einem Faksimile der "Histoire de Nicolas I", 1756 (Lateinamerikanische Forschungen, Vol. 8), Köln, Wien, 1980.

36 Carvalho e Melho Marqués de Pombal, Sebastiâo de: *Kurtze Nachricht von der Republique, so von denen RR. PP. Der Gesellschaft Jesu in der Portugiesisch- und Spanischen Provinzen in den über Meer gelegenen diesen zweyen Mächten gehörigen Königreichen aufgerichtet worden. Und von dem Krieg welchen gemelde Patres Jesuiten wider Spanien und Portugall geführet und ausgehalten haben*, Lissabon, 1760; para esto comparar las ediciones parciales de esta edición alemana de la obra "Relação abbreviada" de Pombal públicada en 1757 en Hartmann, Peter Claus: *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weißenhorn, 1994, págs. 133-138. En 1768, Pombal publicó otra obra para justificar su política anti-jesuítica: "*Dedução Chronologica e Analytica na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos reynados da Monarquia Portuguesa que decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. Até o presente os horrorosos estragos que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal e todos os seus dominios por hum plano e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta e expulsa pela justa, sabia e providente Ley de 3 de setembro de 1759." Por ordem e privilégio real*", Lisboa, 1768. Sobre los hechos Franco, José Eduardo/Vogel, Cristine: "Os Moníta Secreta: Historia de um best-seller antijesuítico", en *Brotéria. Cristianismo e Cultura*, 154, Lisboa, 2002, págs. 473-514, y recientemente Vogel, Christine: *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung*, Diss. phil. Gießen, 2003.

37 Araújo Moreira Neto, Carlos de: "Reformulação da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832", en Hoornaert, Eduardo (Ed.): *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, 1992, págs. 210-261, aquí pág. 220.

nero en el Amazonas y que había pasado todo el período del gobierno de Pombal –hasta 1777– en la cárcel como la mayoría de los jesuitas brasileños, comentó en retrospectiva el aparente surgimiento de los pueblos misioneros a municipios civiles, los cuales quedaban finalmente bajo el dominio de funcionarios blancos portugueses, de manera siguiente: "*En el proyecto gubernamental nuevo del año 1757 los indios fueron indultados con algunos privilegios y puestos a un nivel igual a los portugueses; pero tuvieron que trabajar como antes para los portugueses, todos los cuales quieren desempeñar el papel del señorío grande cuando van de su imperio a estos países. Sí, es verdad, que fueron molestados con tales servicios mucho más que durante el período de las misiones pasadas; y esto es sin duda la causa esencial porqué tantos pueblitos sólo tienen un nombre vacío y están despoblados y desolados"*[38].

En la primera mitad de los años sesenta, los jesuitas además perdieron el apoyo también en Francia, donde la orden tenía ya desde hacía mucho tiempo varios adversarios entre los Jansenistas y los racionalistas en la iglesia y la sociedad. También en Francia un incidente en ultramar había influido en el sentir de las personas, es decir la mala gestión del procurador en la Isla de Martinique, el padre La Valette, la cual sin embargo empeoró por la situación de la Guerra de Siete Años. El primero de diciembre de 1764 la Compañía de Jesús fue prohibida en Francia[39].

Finalmente, este desarrollo se propagó también en España. En la primavera de 1766, las drásticas subidas en Madrid del precio de alimentos básicos y además la prohibición del vestuario tradicional español con capa y sombrero a favor del vestuario francés (peluca, tricornio) provocaron disturbios y luchas callejeras. Carlos III convocó al Conde de Aranda, Capitán General de Valencia, como Presidente del Consejo de Castilla para sofocar este motín. El Conde era un anti-jesuita racionalista de pensamiento similar a Pombal. En las investigaciones realizadas después del control del motín de Madrid, los testigos acusaron gravemente a los jesuitas. Carlos III finalmente firmó el decreto de 27 de febrero de 1767. Esto tuvo como consecuencia

---

38 Eckart, Anselm: "Zusätze zu Pedro Cudena's Beschreibung der Länder Brasiliens", en Murr, Christoph Gottlieb von (Ed.): *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in America*, Nürnberg, 1785, págs. 451-597, la cita págs. 571-572.

39 Hartmann, P. C.: *Die Jesuiten…*, págs. 87-89.

la detención inmediata aproximadamente de los 2.500 jesuitas españoles, que en su mayoría fueron deportados con rumbo al Estado Pontificio. El cumplimiento del decreto en Hispanoamérica tardó de 1767 hasta 1769 y significó la terminación violenta de un proyecto de evangelización singular en la historia eclesiástica de la edad moderna temprana[40].

Dejemos hablar otra vez al padre Martin Schmid:

"…Al final del año 1767, algunos capitanes con sus tropas de soldados vienen a las misiones para anunciar el orden del rey, y para llevarnos de las misiones. Era muy difícil convencer a los indios y a reprimirles, para que no se agitaran y no se rebelaran, y que no asesinaran a todos los capitanes y soldados. Así hemos podido dejarles y nos hemos ido a un viaje largo, pero no es fácil describir la tristeza, el duelo, el berreo y llanto de todos estos pobres indios"[41]. Así lo escribió en una carta a su primo, el jesuita Franz Xaver Schmid en Lucerna; a su sobrina, la monja benedictina Kunegundis Schmid en Berau, describió la despedida de las misiones de manera aún más conmovedora: *" … ¡Ay! No puedo pensar de esto sin que el corazón me duela mucho, cuando tuvo que despedirme de mis pobres indios amados y abandonados. Tomé asiento en mi mulo para ir al viaje, pero fue imposible dar un paso: todos me encerraron y no dejaron pasar el animal. No se puede describir cuántas lágrimas derramaron, qué grande fueron su llanto y sus lamentos, transidos de dolor, berreo y gritos. Zoiyai, azica annà, gritaron: Ay padre que se quede aquí y no se vaya, que no nos abandone. Yaquí nazarati zoichacu? ¿Quién se ocupará de nosotros? ¿Quién nos ayudará y nos atenderá? ¿Quién nos llevará al cielo? Eso duró algún tiempo. Mientras tanto no pude decir ni una palabra por el duelo y tuve que llorar con ellos. Finalmente el mulo pudo avanzar y empezar a irse. Entonces empezaron con unos gritos y un llanto todavía más grande y dijeron: ¡Ay padre! No se quede lejos de nosotros por mucho tiempo, regrese pronto, tenga piedad de nosotros pobres abandonados, no queremos perdernos nunca. Finalmente me fui,*

---

40 Ferrer Benimeli, José A.: "La expulsión de los jesuitas de las reducciones del Paraguay y de las misiones del Amazonas. Paralelismo y consecuencias humanas", en Tietz, M.: *Los jesuitas españoles expulsos…*, págs. 295-321; Meier, Johannes: "Los jesuitas expulsados de Chile (1767-1839), sus itinerarios y sus pensamientos", en Tietz: *Los jesuitas españoles expulsos…*, págs. 423-441.

41 Schmid, carta N.° 25 (desde Augsburg, el 28 de noviembre de 1770), págs. 129-131, la cita pág. 129.

pero ellos me siguieron una gran parte de mi camino de esta manera triste. Después desmonté de mi mulo, y los indios me llevaron en un sillón"[42].

El viaje hasta Santa Cruz duró sesenta horas. En enero de 1768 comenzó el viaje por las cordilleras de los Andes a una altura de 6.500 metros, que era extremamente difícil para el misionero de 74 años hasta que llegó en mayo al puerto de Arica en el Océano Pacífico. Schmid fue a Lima en barco, y después de dos meses de detención fue a Panamá en otro barco, luego a pie por el istmo a Portobelo, después de una nueva detención a Cartagena en barco, desde allí a La Habana y finalmente, del 2 de abril al 24 de mayo de 1769, por el Atlántico a Cádiz o Puerto de Santa María, donde fue detenido durante quince meses. El tres de septiembre de 1770, le fue permitido a Martin Schmid viajar a La Spezia en Italia, donde llegó el 30 de septiembre. Viajó por tierra via Bologna, Mantua, Trento, Innsbruck y Landsberg a Augsburgo, donde llegó el trece de noviembre de 1770 después de una odisea de casi tres años en el colegio jesuita. Catorce días más tarde escribió a su primo Franz Xaver Schmid en Lucerna, después de haberle rogado primero rezar por él en el sacrificio de la misa: "*Mi sacerdote Xavier, tengo otra demanda mucho más grande, es decir, que Vuestra Reverencia ruegue fervientemente a Dios y que invoque su bondad infinita para que Dios tenga piedad de los pobres indios desamparados, y que tome medidas fuertes para que no se pierdan eternamente. Estos pobres indios me intristecen, me causan mucha pena día y noche, y no les puedo olvidar, y sobretodo porque no se puede esperar que podrán alcanzar su estado anterior feliz"*[43]. Cuando el 21 de octubre de 1770 había comunicado a su hermano, el padre capuchino Franz Schmid, desde Innsbruck su vuelta a la patria nunca esperada y nunca imaginada, lo había escrito con palabras similares: "*Hoc est maxime dolendum, non nostra expulsio, sed misera et infelix Indorum sors, quae ex nostra expulsione secuta est"*[44].

En la primavera de 1771 Martin Schmid pudo mudarse de Augsburgo al colegio jesuita de Lucerna. En agosto de 1771 volvió a ver su lugar de origen. El 10 de marzo de 1772 falleció a causa de un ataque de apoplejía en el cole-

---

42 Ibídem, carta N.° 29 (desde Augsburg, el 24 de febrero de 1771), págs. 137-139, la cita págs. 137-138.

43 Ibídem, carta N.° 25 (desde Augsburg, el 28 de noviembre de 1770), págs. 129-131, la cita págs. 130-131.

44 Ibídem, carta N.° 24 (desde Innsbruck, el 21 de octubre de 1770), S. 127.

gio de Lucerna[45]. Él ya no vivió al tiempo de la firma de la extinción canónica de la Compañía de Jesús por el Papa Clemente XIV al año siguiente.

Hasta su muerte, su gran preocupación eran los indios. De la misma manera que él no podía olvidar a los indios, los Chiquitanos no podían olvidar a los jesuitas. Alrededor de 1840, el protestante alemán Moriz Bach, el cual llegó a la región como empleado de una empresa que quería abrir la región al mercado internacional y construir un enlace con el Río de la Plata, escribió lo siguiente: "*Cuando, por ejemplo, un hombre o una mujer en edad avanzada empieza a contar algo de los 'santos padres", toda la reunión se calla, y todos escuchan con gran veneración. Las palabras: 'este hombre o esta mujer conocían a los santos padres, eran educados por ellos o les servían', tienen la misma importancia entre los indios que en otros sitios un cordón de una condecoración o una medalla*"[46].

Algunos años antes el científico de ciencias naturales francés Alcide d' Orbigny había ido a un viaje de exploración en la Chiquitanía. Siendo ateo, sus observaciones siguientes son todavía más importantes: "*Al ver cada nueva misión, fui sorprendido, ya que tuve que recordarme que estas misiones eran la obra de hombres, que habían escapado de la barbarie sólo hace poco tiempo bajo la dirección de los jesuitas. No pude cansarme de admirar este progreso enorme, que este orden había alcanzado en un tiempo tan breve … En la misa de domingo fui veramente sorprendido al escuchar una música, la cual prefiero a todo lo que hasta entonces había escuchado en las ciudades más ricas de Bolivia. Los dos directores del coro y de la orquesta ejecutaron varias piezas en armonía maravillosa. Cada cantante tenía su hoja de música delante de sí y rendía su servicio con gusto, acompañado … por el órgano y muchos violines. Escuché esta música con una alegría enorme, ya que en toda América nunca había escuchado nada mejor*"[47].

---

45 P. Francisco Xavier Schmid relata en una carta a Johannes Nepomuk Schmid, desde Luzern, el 13 de marzo de 1772, en Schmid, pág. 148; sobre la obra de la vida de Martin Schmid véase también Kühne, Eckart (Ed.): *Martin Schmid 1694-1772, Missionar-Musiker-Architekt. Ein Jesuit aus der Schweiz bei den Chiquitano-Indianern in Bolivien.* Ausstellung im Historischen Museum Luzern aus Anlass des 300. Geburtstages von Martin Schmid, Luzern, 1994.

46 Bach, Moriz: *Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika. Eine historisch-ethnologische Schilderung*. Editado y con prefacio de Georg Ludwig Kriegk, Leipzig, 1843, pág. 69.

47 D'Orbigny, Alcide: *Voyage dans l'Amérique Méridionale,* 2 vols., Paris 1839-1843, las citas vol. 2, págs. 618 y 590-591.

Acción misionera y espacio en México: un proyecto de división provincial

José Jesús Hernández Palomo
Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC

La palabra misión tiene un sentido territorial y siempre en la concepción de servicio a la propagación de la fe. El presente texto se debe entender sobre todo como una contribución a una mejor comprensión a la acción colonizadora y misionera de la Compañía, abordando esta dimensión del espacio como uno de los elementos que actuó de forma decidida.

Hemos tomado como documento base una Relación-Informe del siglo XVII, en el que a través de 50 extensos apartados se plantea la necesidad de dividir la Provincia de México en dos, o al menos crear una Vice-provincia[1]. El tema en sí, por su interés y por haberse realizado en otros territorios, es necesario encuadrarlo en una dimensión general, al que ya el propio documento alude pero que precisa la consulta de la copiosa documentación jesuita al respecto.

El extenso Informe, solicitando y justificando la división de la Provincia de México, proporciona la oportunidad de analizar los factores o a mejor decir las concepciones que se mueven tras esta defensa y también las que operan en su contra.

Como principio básico, es necesario señalar que no existe una norma o reglamentación fija en la Compañía para crear una nueva Provincia. Podemos, sin embargo, indicar dos elementos: a) Decide el Prepósito General. b) Tiene presente la existencia de suficientes casas y personas, pero esto núnca significó una norma estricta, ni tampoco que se siguiera en los casos en que se hicieron.

La Compañía de Jesús inició su entrada en la América española creando dos grandes Provincias conforme a los dos grandes virreinatos del Perú y de

1 Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], Fondo Gesuitico [en adelante FG] 1467/98.

Nueva España y centralizados en sus dos capitales, Lima y México. La realidad territorial del Perú fue el primer reto espacial, ante la necesidad de un efectivo gobierno. En este sentido, es oportuno señalar los casos del Paraguay y Nuevo Reino que surgirían como vice-provincias. A fines de 1600 "ya era oficial, por así decirlo, el deseo de la formación de una nueva Provincia"[2]. Así lo expresó Acquaviva en 1603 en carta al Provincial del Perú Diego Álvarez de Paz[3] y de inmediato indicará las facultades que tendrán los vice-provinciales del Nuevo Reino y el de la Sierra, éstos serían tan sólo dependientes de Lima en simple consulta para nombrar vice-rectores o superiores de residencias, para despedir de la compañía y en el envío de cierta documentación.[4]. Incluso señalaría qué casas visitaría el Provincial del Perú y cuáles el Viceprovincial del Nuevo Reino y el de Charcas[5].

Un año después el General erige, en un texto "breve, con emoción apostólica y con cierta solemnidad"[6], la Provincia del Paraguay y nombra a Diego de Torres Bollo como su Provincial, "hemos determinado que de lo del Tucumán y del Paraguay se haga una Provincia distinta o Vice, independiente de la del Perú"[7], y al mismo tiempo le informa en extensa carta "de proyección apostólica" "la planificación de la nueva Provincia del Paraguay con bastante peculiaridad, aunque varios de esos proyectos no se realizaron"[8].

A Rodrigo de Cabredo, Provincial del Perú, le manifiesta de forma muy ilustrativa las razones básicas, precisamente las mismas que se expondrán en el proyecto de dividir la Provincia de México, tema central de este estudio, porque "las cosas de Tucumán y del Paraguay nos deven ser muy caras, pero vese claramente que ni para la Compañía ni para la ayuda de tantas almas puede estar bien del modo que aora está, …he visto claro ser la empressa muy difficultosa,… que en cierta manera han forçado a V.R. para desampa-

---

2 Fernández, Enrique: *Monumenta Peruana, VIII (1603-1604)* [en adelante MPer], Roma, 1986, pág. 20; véase Antonio Egaña: MPer VII (1600-1602), Roma, 1981, doc. 190, 195, 321 y 488.

3 Claudio Acquaviva a Diego Álvarez de Páez. Roma, 10-marzo-1603, MPer VIII, doc. 13.

4 Claudio Acquaviva a los Provinciales del Nuevo Reino de Granada y de la Sierra. Roma, c. 7-abril-1603, MPer VIII, doc. 77. El proyecto de la viceprovincia de la Sierra se convertiría en la del Paraguay.

5 Claudio Acquaviva a Rodrigo de Cabredo. Roma, 28-julio-1603, MPer VIII, doc. 99.

6 Enrique Fernández en MPer VIII, pág. 21.

7 Claudio Acquaviva a Diego de Torres Bollo. Roma, 9-febrero-1604, MPer VIII, doc. 174.

8 Enrique Fernández en MPer VIII, pág. 21.

rar aquellas partes del Paraguay. […] Por esso juzgamos… poner uno que govierne todo ésto con título de Provincial o Vice, sea libre y no dependiente del Provincial del Pirú”[9].

A pesar de órdenes tan precisas surgieron problemas de diversa índole, que se aprecian en las continuas consultas sobre puntos muy particulares y que retrasaron el cumplimiento de su puesta en práctica, en especial los continuos contratiempos en torno a la salida de misioneros para el Nuevo Reino o el Paraguay. El Prepósito ordenaría en 1607 cumplir la orden y con el nombramiento de Torres Bollo como Provincial.

Para el caso de Chile, ésta se establecería como Viceprovincia, dependiente del Perú, en 1625 cuando contaba con tan sólo cinco casas, dos misiones y 52 jesuitas[10]. Hubo una fracasada unión con Paraguay y una breve unión con Perú, que provocaron “una bullada crisis interna de obediencia que tuvo como raíz el excesivo afecto a la independencia o una confusión en la obediencia a la órdenes de Roma”[11]. En 1683 fue erigida la Provincia de Chile, contando con 114 sujetos y seis misiones.

El proceso de formación de la Provincia de Filipinas, dependiente de México, fue muy temprano, ya en 1595 se nombra como primer viceprovincial a Antonio Sedeño[12]. Los tres establecimientos, colegio de Manila y las misiones de Taytay y Tigbauan, y la posibilidad de establecerse otros “donde los nuestros son tan deseados”, son motivos suficientes para erigirla como viceprovincia e independizarla de México[13]. Un paso importante en la estructuración de la nueva viceprovincia es el envío de Diego García, destinado en

---

9 Claudio Acquaviva a Rodrigo de Cabredo. Roma, 9-febrero-1604, MPer VIII, doc. 184. Ordena se hagan cuatro casas mayores, dos en la parte de Tucumán y las otras dos en la del Paraguay; diez residencias menores, “según la distancia y comodidad de poder discurrir y ayudar a las comarcas”.

10 Hanisch Espíndola, Walter: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Buenos Aires, 1974, págs. 27-28. En estos años se fundó el Noviciado de Bucalemu de suma “pobreza y aislamiento” tal que no permitía algunas pruebas del noviciado (ibídem, pág. 28).

11 Ibídem, pág. 55.

12 “En 22 de março de 1595..., desde entonces ordenó nuestro padre que fuesse viceprovincia, señalando como viceprovincial al padre Antonio Sedeño,...” Félix Zubillaga: *Monumenta Mexicana, III (1585-1590)*, Roma, 1968 [en adelante MM]. Catálogo de sujetos de la provincia de México, 1555-1604, apend. I, pág. 664.

13 Anua de la Provincia de Nueva España de 1594, MM V (1592-1596), Roma, 1973, México, 1 de noviembre de 1595, doc. 128, págs. 396-397. “... las Philippinas que, hasta aquí, era residencia y, agora, por orden de V.P. se hace viceprovincia por aver en ella ya tres puestos y averse de tomar algunos otros donde los nuestros son deseados y han empeçado a experimentar de quánta ymportancia es su asistencia”.

el Colegio de Guadalajara, a visitar Filipinas y a quien se le concede nombrar rectores e incluso él mismo "podrá después quedar como viceprovincial", en cualquier caso será "el que el P. Diego García juzgare ser más apto"[14]. Definitivamente en 1602 la viceprovincia de Filipinas se establece con una reglamentación muy precisa para sí y en sus relaciones con México, con unas facultades plenas en todos los ámbitos salvo algunas matizaciones: 1.–Tendrá todos los poderes que los provinciales de Europa. 2.–Nombrará "vicerrectores y superiores de residencias y casas con la consulta de su viceprovincia". 3.–"En el despedir, quando no ay lugar de recurrir acá, guardará lo que después de bien informado ordenare el provincial de México, al qual recurrirá". 4.–Es libre para suspender cualquier orden del Provincial de México hasta "representarle lo que tuviere en contrario", si "la mayor parte de su consulta entendiese no convenir al buen gobierno de la viceprovincia,...". 5.–El provincial de México no puede quedarse con jesuitas de Filipinas "salvo si conviniessen entrambos". 6.–A los que van de Europa el provincial de México no los puede retener, si lo hace debe avisar "de la razón dello al viceprovincial de las Philipinas". 7.–Si el viceprovincial "con su consulta juzgare conveniente para el govierno de su provincia y dar noticia della, embiar a Roma algún padre, no puede detenerle el provincial del México". 8.–"A su tiempo embiará al Provincial del México los catálogos, decretos y informaciones de aptos ad gubernandum y de promovendis... que los provinciales suelen embiar a Roma, para que él los embíe con los suyos"[15].

Informe

El Informe es un extenso documento que a través de 50 apartados postula y expone la situación de la Compañía, las razones que avalan la necesidad

---

14 Claudio Acquaviva a Francisco Váez, provincial. Roma, 18-abril-1598, MM, VI (1596-1599), Roma, 1976, doc. 115, pág. 457. "También nos ha parecido que V.R. embíe al P. Diego García a visitar las Philipinas, y podrá después quedar como viceprovincial. En Manila se puede poner por rector el P. Chirinos o el P. Francisco de Vera, según pareciere al P. Diego García. Y para el viceprovincial será...., el que el P. Diego García juzgare ser más apto".

15 Claudio Acquaviva a Ildefonso de Castro (Provincial de México) y a Diego García (Viceprovincial de Filipinas). En Roma, 8 y 18 de noviembre de 1602, MM, VII (1599-1602), Roma, 1981, doc. 127, págs. 731-733.

de dividir la Provincia de México y también respuestas a las mismas objeciones que podrían argumentarse[16].

El primer elemento es considerar su autor y su trayectoria, máxime cuando en el Informe no aparece su nombre, ni siquiera en la Respuesta contundente en contra que Ambrosio Odón le hace. Francisco Javier Alegre, tratando la Congregación Provincial de 1689, relata cómo la división de la Provincia era un muy antiguo deseo "y, cuarenta años antes, siendo provincial el Padre Andrés de Rada, se había juzgado ya necesario proponerlo a Roma, como lo ejecutó dicho Padre, exponiendo en un **pequeño libro** las razones que favorecían a esta pretensión"[17]. Éste es el texto que tratamos y Andrés de Rada no es figura desapercibida en el ámbito jesuita americano, fue provincial de 1649 a 1653, "el 19 de febrero [1649], cumplidos los tres años de gobierno del Padre Pedro de Velasco, se abrió el pliego en que venía nombrado provincial el Padre Andrés de la Rada, maestro que era de novicios, en Tepozotlán"[18], pasó como visitador de Perú y provincial y visitador de Paraguay, muriendo en Madrid en 1672[19]. Conocía el territorio americano y, por esta misma experiencia, sabía de las dificultades de las misiones y de sus misioneros en México, Perú y Paraguay, realidad que queda evidenciada en su mismo Informe[20].

Respecto al documento, posee un fuerte poder expresivo e incluso evocativo que trasciende su carácter de acontecimiento histórico y su pertenencia a la Compañía de Jesús. La división del territorio de la Provincia no es un

---

16 ARSI, FG 1467/98.

17 Alegre, Francisco Javier S.I.: *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Ed. de E. Burrus y F. Zubillaga, Roma, 1960, IV, págs. 91-92. Alegre en su nota 41 a este texto señala: "obra no reseñada por los bibliógrafos, parece que no se imprimió, véase apéndice doc. XI.

18 Alegre, F.J.: *Historia…*, III, pág. 170. Guijo, Gregorio M. de: *Diario, 1648-1664*. Ed. Porrúa, México, 1952, tomo I, págs. 32: el « 19 de febrero [1649] a las cinco horas de la tarde, abrieron los padres de la Compañía de Jesús el pliego que su general les remitió... y vino señalado por provincial el padre Andrés de Rada, hombre de cuarenta años y que había sido cinco años que vino a esta provincia y viendo algunas cosas extraviadas, se retiró a Tepozotlán y pidió lo hiciesen maestro de novicios, y lo ha sido todo este tiempo; es persona muy docta y virtuosa ».

19 Sommervogel, Carlos: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús* (Paris, 1890-1934), VI, págs. 1.366-1.367. Andrés de Rada nace en Belmonte (Cuenca), es profeso de 4.º voto en 1637, y en su última etapa americana es visitador y provincial del Paraguay (1663-1669), y muere en Madrid el 22 de enero de 1672 (Storni, Hugo S.I.: *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*, Roma, 1980, pág. 232).

20 Hausberger, Bernd: *Jesuiten aus Mitteleuropa im koloniaken*, Wien-München, 1995. Ofrece una muy representativa secuencia de la vida de estos misioneros basándose en sus cartas.

tema puntual sino una realidad a la que él mismo, valiéndose de los resortes propios de la Compañía, tiene respuestas y solución.

En el planteamiento global del Informe que postula la división se aprecia claramente:

1.–Su posición/motivación individual.

2.–Su posición comunitaria, de pertenencia a un colectivo, la Compañía de Jesús, que avala –y se vale de ello– su vocación y los medios que para ello se decidan para su mayor eficacia.

El autor recurre a toda una serie de resortes bíblicos y patrísticos, e incluso textos de autores clásicos latinos, para justificar los argumentos concretos planteados.

Podemos preguntarnos por los motivos que llevaron a dirigir este Informe al Prepósito General, o el por qué lo escribe. Podemos sintetizar que el Informe encierra dos elementos o propósitos: 1) mayor efectividad misional. 2) mayor control de socios de la Compañía ("no tener gobierno").

Para Andrés de Rada el asunto es "grave" y ofrece tan sólo un argumento del por qué escribe el extenso informe: "mi intento es que se escoja lo que fuere de mayor servicio de Nuestro Señor", que corresponde al bien común de la Compañía[21].

En el Informe parece no haber silencios, esos que tan normales son en las memorias o informaciones que se hacen con fines de mayor o menor claridad, esta apreciación nos viene dada por la Respuesta al Informe, diametralmente opuesta a la división de la Provincia, que el Provincial de México hace al Prepósito puesto que en ninguno de sus doce puntos argumentados alude a un silencio intencionado de Andrés de Rada.

El texto del Informe se discute y se plantea 40 años después, es éste un elemento muy interesante: podemos entrever –aunque no lo parezca– que no hay una transmisión escrita sino oral y, de otra parte, se da fundamentalmente una característica: la constancia permanente de realidades como el estancamiento efectivo misional, precariedad de las existentes, dificultades de avituallamiento,... ciertamente todo aquello que puntualiza Rada en su Informe.

---

21 ARSI, FG 1467/98, apartado 25, fol. 8. "…como mi intento es se escoja lo que fuere de mayor servicio de Nuestro Señor; y el punto sea tan grave, juzgo que para este fin ayudará tomar semejante travajo, aunque sea prolixo".

Desde esta perspectiva conjunta podemos responder a nuestro problema intrínseco de cómo explicamos la historia, porque de una parte contamos –para este tema concreto– con sujeto-s, y la historia la hacen seres humanos, personas, y de otra con acontecimientos que tienen herencias y también aspectos novedosos.

Andrés de Rada, antes de iniciar la serie de motivos que avalan la necesidad de dividir la provincia de México, formula dos principios (los llama "supuestos") uno referente al razonamiento y otro a la misión de un provincial. En cuanto al juicio es imprescindible analizar inconvenientes y conveniencias, tanto actuales como previstas, decidiendo "lo que el fiel de la razón dictase por más conveniente en orden a la consecusión del fin debido"[22]. La limitación de éste "es el bien, no de una parte de la Provinçia sino el común de la Compañía"... que es el más proporcionado ad Maiorem gloriam Dei"[23]. Este bien común de la Compañía, al que acude Rada como primer supuesto, sería la realidad que apreció el Prepósito Acquaviva en la figura de Torres Bollo afirmando: "hemos conocido en él a un varón muy religioso y muy celoso del bien común de la Compañía", y precisamente por ello aceptó sus propuestas tales como "la división de la Provincia y el dominio de la lengua de los indios"[24].

El segundo supuesto, por cuanto "el cuerpo de la comunidad es remedo de el cuerpo natural", a cada superior "se debe dar cuerpo de comunidad competente" pero "deçente y proporçionado". "Este cuerpo de comunidad, verbi gratia, esta Provinçia es mayor de lo que pide una cabeza sola, un Provinçial, luego debe dividirse en dos Provinçias"[25]. Básicamente debe deducirse la realidad del territorio ya "que la Provinçia que fuere tan grande que no pueda moralmente hablando visitarla un Provinçial, no es cuerpo pro-

---

22 Ibídem, apartado 1, fol. 1. "Principio declarado gravíssimamente de N.S.P. Ignacio en el libro de oro de los Exerciçios 2.ª hebdomada in Modo Priori bonae electionis apartado quartum perpendere quot tandere commoda etc.".

23 Ibídem, apartado 3, fol. 1. "Como hablando a este intento lo advirtió gravíssimamente la 2.ª Congregación, Can. 20: Provinciarum institutio iuxta prioris congregationis decretum Praeposito Generali relinquatur, ...".

24 "Agnovimus enim hominem valde religiosum et zelatorem communis boni Societatis,... qualia videlicet de Provincia dividenda, de lingua indorum perdiscenda" (Claudio Acquaviva a Diego Álvarez de Paz. En Roma, 10-marzo-1603. En MP, VIII, doc. 13, pág. 28).

25 ARSI, FG 1467/98, apartado 5, fol. 2.

porçionado a una sola Cabeza... en tal caso será preçiso dividir la tal Provinçia en dos Provinçias"[26]. En consecuencia, es preciso tener presente la condición y propiedades de un Provincial para ejercer como tal su función[27].

Es evidente que para crear una nueva Provincia se supone considerar la existencia de Casa de Probación, Casa Profesa, colegios, residencias, número de misioneros y de profesos y medios económicos, pero cada caso necesita abordarlo por separado y depende de otros factores concretos[28]. No obstante, Andrés de Rada en todo este planteamiento propuesto confiesa

---

26 Ibídem apartado 6, folio 3.

27 "En quanto a la condición y propriedades de el Ofiçio del Provinçial, se dize en su Regla 2.ª: Finem officii sui, quem ante oculos habebit in eo positum esse intelligat, ut Provinciam sibi commissam, Regla 2.ª: "Finem officii sui, quem ante oculos habebit in eo positum esse intelligat,..."" (Ibídem apartado 6, fol. 2). "Y en orden a la consecusión de este fin se añade en la regla 118: "Singulis Annis per se ipsum Singula loca suae Provinciae visitet" (Nótense las palabras siguientes que son tomadas de la Octava parte de la Constituçiones Cap. 1. Litera 1, en las quales se hallará rara vez semejante encareçimiento): "Cum hoc sit valde proprium sui officii et ibi diutius immoretur, ubi magis erit Opus, praesertim in loco ad communicationem cum inferioribus, et Generali Praeposito magis cómodo". Y aunque en la Regla siguiente se dize: "Si quando ob causas graviores visitare omnia loca suae Provinciae non possit ipse, re cum suis consultoribus collata, ad ea quae non potest, sibi aliis substituat", no por esso dexa de quedar en su fuerza el sentimiento de Nuestro Santo Padre: "cum hoc sit valde proprium sui officii", antes…" (Ibídem, apartado 6, fol. 2). Es decir, dejar de visitar alguna parte de la provincia "sólo puede ser tal vez "si quando" y con causas "graviores", la experiencia muestra cuánto mal hace "si no los visita y habla", y "los desconsuelos, los desordenes que ocasionan, no sin grave ofençión de la Observançia Religiosa quando el Provinçial en su trienio no visita alguna casa o Collegio" (Ibídem, apartado 6, fol. 3).

28 "De nuestro Instituto se colige expresamente que debe procurarse tenga cada Provincia su casa de Probación, Canone 1.º Congregaciones Rg. y Decret. 61, Congreg. 4". … Lo cierto es que no es menester este apartado como consta de las palabras del mesmo Canon: "Curetur ut in quavis Provincia domus aliqua Probationes, vel coniuncta Collegio (in habitatione tamen distincta) vel separata quae cito commode fieri poterit instituatur". Y assí se practicó no solo ad principio de la Compañía sino oy en día se practica como me consta de la Provinçia de Philipinas", donde los novicios están instalados en un cuarto del Colegio de Manila (Ibídem, apartado 7, fol. 3). "También es cierto no se requiere tenga Casa Professa, pues muchas Provincias estuvieron años sin tenerlas, y oy en día careze de ella la Provincia de Castilla la Vieja y la que hay en ésta e oydo se trata de consumir y convertirla en Colegio. En quanto a los Collegios abstraigo de si son preçisos para que se funde una nueva Provincia y más en Reynos como los de Yndias donde pudiera ser tan grande el número de las Missiones y Padres Missioneros que sin más abrigo que el de sus casas de Residençia pudieran haçer Provinçia, y necesitar de Provincial aparte, que visitara dichas Missiones y oyera las quexas de los súbditos açerca de los Superiores de las tales Residençias y Missiones, y viera si unos y otros cumplían con sus obligaçiones y procurara de perficionarlos conforme a nuestro Instituto", que "es el fin de su Ofiçio" "Abstraigo aora si puede fundarse Provinçia donde no aya los Professos bastantes para hazer Congregaçión general legítima en orden a nombrar Procurador que tenga voto en Congregaçión General etc.". "También abstraigo de si es preçiso que tenga hazienda competente para sustentar los gastos que llaman de Provinçia... pudiera Nuestro Padre remediarlo por otras vías siendo necessario" (Ibídem, apartado 8, fol. 3).

"ingenuamente" que él no ha leído ni oído qué condiciones se requieren para fundar nueva Provincia en la Compañía, como no sea licencia del Papa[29].

Así, el principio del "buen gobierno", tanto el propio o al interno de la Compañía como a su finalidad, que son los dos elementos básicos antes señalados, conforma el axis de toda la extensa argumentación de Andrés de Rada para proponer la partición de la provincia y solicitarla a Roma. Todo ello lo fundamenta en las Constituciones o espíritu ignaciano y las mismas Congregaciones como su documento gráfico.

De los dos supuestos, se concluye con dos motivos para dividir la provincia, de una parte el que "se toma de la Auctoridad y Exemplo no sólo de las demás religiones sino también de nuestra Compañía" con los casos de Filipinas, Paraguay y Chile[30]; de otra parte, la realidad de las Misiones del norte[31]. Para toda esta extensa área una visita del provincial supone, tan sólo en distancia, tres meses de ida y otros tres de vuelta, que "viene a ser más tiempo que el que se gasta en venir de Europa"[32]. Con la división los más de sesenta misioneros que hay en la región norte gozarían "de el Beneficio de la visita de su Provinçial y de su assistençia e influxos, teniendo Provincial aparte", que en la práctica no se puede hacer[33].

Para Rada es realmente vital tener un Provincial con capacidad para visitar todas las casas tanto para mantener el régimen interno de la Compañía como para la acción pastoral misionera[34], evitándose de esta forma la situa-

---

29 "Confiesso ingenuamente no me acuerdo aver leydo ni oydo otra cosa que pueda dar luz para ajustar qué condiçiones se requieran para fundar nueva Provinçia en nuestra Compañía" (Ibídem, apartado 9, folios 3-4). "Harto me olgara yo aver visto Auctor que tratara de este punto, o por lo menos los motivos e informes por qué se movió N. P. y sus Antecessores a hazer las divisiones de Provincias ... de la de Paraguay, Chile, etc. para poder discurrir..." (Ibídem, apartado 9, fol. 4).

30 Ibídem, apartado 10, fol. 4.

31 Rectores y superiores de estos partidos del norte, son 11 puntos: Rector de Guadiana, colegio y cabeza de obispado, es visitador ordinario de las misiones de Parras y Tepehuanes. Rector de Sinaloa, colegio y cabeza de provincia, es visitador de las misiones de Sinaloa. Rector y visitador de la misión de San Andrés. Rector o superior de la Sierra de Piaztla. Rector o superior de la Sierra de Topia. Rector de la misión de Tepehuanes. Rector de la misión de Tarahumares. Rector de la misión y Residencia de Parras. Rector de la misión del río Mayo, en Sinaloa. Rector del río Hyaque, en Sinaloa. Rector de las misiones del Valle de Sonora (Ibídem, apartado 12, fol. 4).

32 Ibídem, apartado 12, fol. 5.

33 Ibídem, apartado12, fols. 4-5.

34 La visita del Provincial es el único medio imprescindible "para la reformaçión de las costumbres de los nuestros como para el progresso de nuestros ministerios en la conversión de la Gentilidad y en la perfecçión de los ya convertidos" (Ibídem, apartado 13, fol. 5).

ción relajada de algunos misioneros, "curas descansados" a los que le sobra mucho tiempo, otros recién ordenados con poca experiencia y "de algunos lo que consta es que se contentan con deçir Missa las fiestas y qual o qual otro día"[35], hasta el punto que algunos se han convertido en mercaderes[36]. La cercanía y visita del Provincial evitaría todos estos inconvenientes y cuidaría que "los nuestros cresciessen en la perfecçión según nuestro Instituto" y daría "a todos competente empleo" para no caer en el ocio[37]. Esta imperiosa necesidad de visitar las misiones se había planteado tanto por provinciales como en Congregaciones, al no poder ellos en persona realizarla. Se propusieron medios: encomendarla a un superior de las Misiones, pero no se le se consideraba como tal y "les pareçe que más atiende cada uno a atar bien (como dizen) su dedo que no al bien común", así la visita se convierte en "más ocasión de quexas y poca paz que de provecho"[38]. Se decidieron otras soluciones pero "no siendo Provincial en propriedad, por más que lleve las vezes, queda la puerta abierta a réplicas, propuestas y otros embarazos"[39].

En todo éste su planteamiento es "el divino servicio" y el "bien común de la Compañía" el elemento central que justifica realmente la división de la

---

35 Constata la situación relajada de algunos misioneros, en la consulta plena que hizo el Visitador, le indicó "que algunos Misioneros no son más que unos buenos curas descansados porque a penas tendrán a çien feligreses, ya a años convertidos, con lo quales tienen muy poco que hazer y ellos hazen menos de lo que debieran por no querer tomar trabajo... les sobra mucho tiempo", se trata de "sugetos mozos como lo son muchos y reçien salidos de los estudios, y algunos ordenados y embiados a dichas Missiones antes de acabarlos, no es empleo muy a propósito en medio de tanta libertad, ocasiones, etc.... tienen algunos más comodidades y regalos que pudieran tener en los Colegios... De algunos lo que consta es que se contentan con deçir Missa las fiestas y qual o qual otro día" (Ibídem, apartado 14, fol. 5).

36 Algunos se han "metido a tratantes y mercaderes, si bien e oydo que está ya esto remediado o por lo menos avisado por el P. Provinçial se quite con efecto" (Ibídem, apartado 15, fol. 5).

37 Ibídem, apartado 15, fol. 5.

38 Ibídem, apartado 16, fol. 6. Se trataba de encomendar la Visita a algún Superior de las Misiones, "de suerte que cada año les den vuelta y después aviso de todo al Padre Provincial" (Ibídem).

39 Ibídem, apartado 17, fol. 6. La Congregación Provincial de 1637 resolvió enviar cada tres años a un Visitador desde México y a su vuelta informase de todo al Provincial (Ibídem, 17, 6)). Otra solución propuesta fue que "esta Visita se hiziesse por el Provinçial que acabase el Oficio, o por otra persona tan grave que pudiesse luego entrar a serlo" (ibídem), pero era difícil encontrar esta persona y que además tuviese la salud y fuerzas para ir a lugares tan distantes "por caminos tan desacomodados y de temples tan diferentes" (ibídem). Otros pensaban: que "se reduxesse el gobierno de dichas Missiones al de sus Superiores inmediatos, y el de éstos al de el Provinçial comunicándole por cartas", pero este medio se consideró perjudicial e "intolerable" por cuanto excluye la Visita (ibídem, apartado 18, fol. 6).

Provincia[40], que traería dos beneficios básicos: la Visita y la Comunicación de un sector de la Compañía importante y casi mayoritario como el de los Misioneros, que también alcanzaría a Colegios como el de Guadalajara o Zacatecas "y los otros que se adjudicaren a dicha nueva Provinçia... assí en lo espiritual como en lo temporal"[41], como se había experimentado en los otros casos[42].

La división de la Provincia de México fue tema de conversación y discusión habitual entre los jesuitas, Andrés de Rada tan sólo se hace eco de ello y la considera vital por "el bien común de la Compañía", y es este convencimiento personal por el que confiesa: "me a pareçido no perdonar a trabajo sino proponer muy en particular todo lo que he podido alcanzar a favor de dicha parte contraria"[43]. Esta realidad le obliga a exponer todas aquellas observaciones contrarias a la partición de la Provincia, que agrupa en ocho "objeçiones", y él mismo intenta desmontarlas con todo un alarde de variados argumentos[44].

---

40 En todo lo "que hasta aora se an propuesto… es de más pezo y más útil en orden al divino servicio y bien común de la Compañía que se haga división" (Ibídem, apartado 11, fol. 4). Una decisión acertada de medios debe hacerse por el fin de la misma Religión "como es per se nato", "que el fin de la Compañía: Non solum saluti et perfectioni propriarum animarum cum divina gratia vacare, sed cum eadem impense salutem et perfectionem proximorum incumbere", es evidente, por tanto, que "para la perfecçión de los nuestros, para el bien de los próximos es más conveniente y proporçionada dicha división" (Ibídem, apartado 22, fol. 7).

41 Ibídem, apartado 19, fol. 6.

42 La divisiones hechas hasta el presente ha experimentado beneficios "assí en la conversión de la Gentilidad y demás ministerios de los próximos como en la mejora temporal y espiritual de dichas Provinçias,... como sarmientos en la vid, después de cortadas se an hecho vides frondosas": mayor observancia regular, incremento o mejoras de colegios y casas (Ibídem, apartado 20, fol. 6).

43 Ibídem, apartado 25, fol. 8.

44 Brevemente las objeciones a la división podemos resumirlas en:

1.ª–"…no aver disposiçión… para la distinta Provinçia se requieren Colegios y Casas a propósito para la educación de los Noviçios y Estudiantes, y que aya siquiera algún Colegio donde concurran Estudiantes seculares, de los quales se puedan algunos reçevir en la Compañía", de éstos y de los que vienen de Europa cubrir colegios y misiones (Ibídem, apartado 25, fol. 8), respuestas de Andrés de Rada en apartados 26, 27 (fol. 8), 28 (fols. 8-9). 2.ª–si se hace la división "apenas quedaría Missionero en las Missiones, viendo se les çerraba la puerta para volver a descanzar a México, y assí la Nueva Provinçia sólo sirviera de que se despoblassen las Missiones y Casas que le perteneçen, porque todos escogieran vivir en la Provinçia de México y ninguno en la nueva Provinçia" (Ibídem, apartado 29, fol. 9), respuestas en apartados 29 y 30 (fol. 9). 3.ª–Con la división a la Provincia de México se le privaría de "un tan glorioso empleo, como el de las Missiones,… de que tanto pende su buen ser y conservasión. Porque lo que les mueve a los tales a dexar sus patrias, es el zelo de la conversión de la Gentilidad" (Ibídem, apartado 31, fol. 10), respuestas en apartados 31, 32 (fol. 10), 33, 34 y 35 (fol. 11). 4.ª–Dividiendo la Provincia no se adelanta "la conversión de la Infidelidad" ni se obtienen más frutos, porque 1) "los infieles que fal-

No es nuestra intención desarrollar cada una de ellas pero sí apuntarlas brevemente. Andrés de Rada pone como trasfondo en el conjunto de sus argumentos a favor de la división dos elementos básicos, de una parte la misión y de otra el espacio o territorio.

Misión

La acción misionera es el factor básico de su Informe, que a su vez explicita su propia concepción de la misión como tal y también como parte implícita y originaria de la Compañía de Jesús, y hasta el punto de que “no está el negoçio en tener una Provinçia muchos colegios y muchos sugetos” como en “regirlos y vivificarlos como se requiere”[45].

Son en dos objeciones a la división de la Provincia donde Rada destaca su prioridad por la acción e interés misionero: 1) ante el planteamiento de que “apenas quedaría Missionero en las Missiones… y ninguno en la nueva Provinçia”[46], por lo que se le privaría de “un tan glorioso empleo como el de las Missiones,… de que tanto pende su buen ser y conservasión. Porque lo que les mueve a los tales a dexar sus patrias es el zelo de la conversión de la Gentilidad”[47]; 2) ante el argumento de que no se adelanta “la conversión de la Infidelidad… porque los infieles que faltan por reduçir en nuestros partidos son ya muy pocos… y a éstos no puede estenderse el zelo de los nues-

---

tan por reduçir en nuestros partidos son ya muy pocos” 2) “a éstos no puede estenderse el zelo de los nuestros sin llevar escolta de Españoles y tener situada nueva limosna en la Caxa Real para el sustento de los Missioneros” (Ibídem, apartado 36, fols. 11-12), respuestas en apartados 37, 38, 39 (fol. 12) 40, 41 (fols. 12-13) 42 y 43 (fols. 13-14). 5.ª–La limosna para la acción misionera está sostenida por la Caja Real de México, lo que se estima es “dependençia grande”, “y assí no pareçe cosa conveniente dividirlas de esta Provinçia” (Ibídem, apartado 44, fol. 14), respuestas en apartado 44 (fols. 14-15). 6.ª–“No hallarse modo cómo pueda dividirse esta Provinçia de suerte que se pueda visitar toda” (Ibídem, apartado 45, fol. 15), respuestas en apartados 45 (fol. 15) y 46 (fols. 15-16). 7.ª–“Que dicha nueva Provinçia de Guadalaxara, o Nueva Viscaya, quedaría muy desabiada para la communicaçión con España, por no tener puerto a propósito para ella” (Ibídem, apartado 47, fol. 16), respuesta en apartado 47 (fol. 16). 8.ª–“Últimamente se opone, que por la parte afirmativa, que sigue, y apoya este papel, no huvo más que el voto de su Auctor entre todos los que nos juntamos en dicha consulta plena, donde huvo tantos Padres tan ançianos y graves” (Ibídem, apartado 48, fol. 16), respuesta en apartados 48 y 49 (fols. 16-17).

45 Ibídem, apartado 31, fol. 10. Esta idea resume la objeción que se hace a la división de la Provincia basada en la necesidad imperiosa de poseer suficientes colegios, residencias,… éste no fue el caso para la creación de las provincias de Paraguay, Japón o Filipinas (véase apartados 26, 27 y 28, fols. 8-9).

46 Ibídem, apartado 29, fol. 9. Es la segunda objeción.

47 Ibídem, apartado 31, fol. 10. Es la tercera objeción.

tros sin llevar escolta de Españoles y tener situada nueva limosna en la Caxa Real para el sustento de los Missioneros"[48].

Ante el primer argumento, es precisamente el llamado "glorioso empleo" el elemento por el que no ocurriría tal situación de abandono porque en todo caso "se debe creer que los más vendrán de buena gana... atendiendo al mayor serviçio Divino y a las utilidades mayores"[49], y de otra parte "serán muy pocos los que no se pongan en las manos de la Santa Obediençia,... pues no dexaron Patria para venir a gozar de las comodidades de Indias..." y seguro que preferirán "tan gloriosa empressa"[50]. Si no fuese así, esto serviría para depurar la nueva Provincia y tendríamos misioneros más celosos[51]. En cuanto al segundo argumento, la realidad misma supera estas objeciones puesto que "muy cerca de México y aún sin salir de sus arrabales ay Indios que si bien están baptizados y en lo exterior se portan como christianos formidine ponae, pero que a sus solas ydolatran como antes y perseveran en sus superstiçiones y hechizerías"[52]. La labor misional en toda Nueva España es ingente. Tan espacio de misión es el territorio norte como las regiones circundantes a la ciudad de México y de otras, que siempre han sido olvidadas[53], de forma que todos los que vienen con gran celo por convertir infieles tienen campo para realizar sus anhelos y pueden acomodarse a indios, españoles, negros o mestizos[54].

48 Ibídem, apartado 36, fol. 11.

49 Ibídem, apartado 29, fol. 9.

50 Ibídem, en su nota 9.

51 En caso contrario quedaría en evidencia en estos misioneros "quán poco a propósito eran para empleo tan Apostólico, según lo enzeñó el Apóstol de el Oriente". Esta "dificultad se podía vencer poco a poco y con suavidad con los tales imperfectos", y la nueva Provincia se conformaría con "sugetos proprios y estables", mejorando las Misiones al tener "Missioneros más voluntarios y más de dura que al presente algunos van más por fuerza o cumplimiento que de grado…" (Ibídem, apartado 30, fol. 9).

52 Ibídem, apartado 32, fol. 10. "Formidine ponae" [poena]: en el temor al castigo.

53 Así, "hay tanto que hazer en esta parte, que les sobrará mucho campo y materia a los ministros más zelosos que vinieren de Europa, ...". Hasta ahora la principal atención de los Provinciales, "en quanto a la cultura de los Yndios", ha sido el envío de misioneros a las misiones de Sinaloa, Tepehuanes y Topia, "pero de los que están más cerca de México se descuida mucho, o, por mejor deçir, no se cuida" (Ibídem, apartado 33, fol. 11).

54 Ibídem, apartado 34, fol. 11. Para Andrés de Rada todo lo expuesto es motivo para dividir la Provincia: "Concluyo esta respuesta con deçir que" todos los que vienen con gran celo por convertir infieles tienen campo para realizar sus anhelos, y "pareçe se debe creer que por dividirse la Provinçia, ... dexen de acomodarse a los empleos que en ella los pusiere, particularmente quedándole a esta Provinçia... tantos y tan apostólicos, no sólo de Yndios y Españoles sino también de Negros y mestizos, que son aún

Espacio

El segundo elemento de trasfondo en los argumentos de Rada es el espacio o territorio. Es evidente que la extensión imposibilitaba la visita personal del Provincial y era motivo para que se dividiese[55].

Todas las misiones del Norte, donde hay más de 60 misioneros, y los colegios de Zacatecas y San Luis Potosí conformarían la nueva Provincia con sede en Guadalajara y con once puntos de partidos, con sus rectores y misiones de región que gozarían del "beneficio de la visita de su Provinçial y de su assistençia e influxos, teniendo Provincial aparte"[56]. De otra parte, "faltan muchos gentiles que reducir en medio de aquella gran serranía que toca a nuestras doctrinas" (Tepehuanes y Topia), y en Sinaloa "faltan millares de naçiones diferentes por reduçirse, aún sin passar a las Californias que también nos tocan, y hasta aora aún no avemos entrado en ella"[57].

Realmente, la nueva Provincia estaría en condiciones de ser bien administrada, y al Provincial de México le quedaría un resto "tan competente que no hará poco si al cabo de su trienio a visitado a todos sus Colegios y Casas"[58], es el caso de Guatemala y Campeche que, aunque es realmente difícil, sí podría realizar una vez su visita[59]. Incluso Andrés de Rada propone la idea de que sería de gran efectividad crear en Guatemala una Provincia o

---

muchos más que los Españoles, y muy necessitados de doctrina" (Ibídem). Precisamente todas estas objeciones "se apartan del camino de la prudenzia,... la una teme no a de aver quien quiera vivir en dicha nueva Provinçia, por escoger antes vivir en ésta de México,... esta última objebçión teme lo contrario... que escogerán el ir a las Missiones que an de perteneçer a dicha Nueva Provinçia,... aquella los jusga a todos muy acomodados, ésta otra los tiene a todos por muy fervorosos: Nequid nimis" [Nada con demasía] (Ibídem, apartado 35, fol. 11).

55 Véase notas 25, 26 y 27, apartados 5 y 6, fols. 2 y 3.

56 Ibídem, apartado 12, fols. 4-5.

57 Ibídem, apartado 24, fol. 7.

58 Ibídem, apartado 37, fol. 12. Para Rada, aún cuando "estuviesse cerrada la puerta para poder estenderse los nuestros a nuevas Missiones", la división no será negativa pues "en la conservaçión y mejor cultura de los ya convertidos, y principalmente en la conservaçión de la Observançia de nuestro instituto en tantos Padres,... se conseguirán grandes mexoras... (Ibídem, apartado 38, fol. 12).

59 Ibídem, apartado 45, fol. 15. "… quando el Provinçial, desembarazado de una parte tan grande... qual es la de las Missiones y Colegios de que se ha de formar la nueva Provinçia, podrá no solo animar más con su providencia a los Colegios de Guatemala y Campeche, pero aún tendrá más tiempo para visitarlos siquiera una vez en su triennio", por ejemplo el Vicario de la Merced irá dentro de dos meses y estará de vuelta para febrero que tiene su capítulo.

Vice-Provincia[60], porque entre ciudad de Guatemala y Campeche hay "innumerable Gentilidad", y de hecho de ninguno de sus colegios ha salido misión entre estos gentiles, "si allí huviesse Provinçial (o vice Provinçial...), que animasse... y alentasse los ministerios, se podría esperar se abriría gran puerta para la conversión de tantos Infieles y para fundarse algunas Residençias donde se recogiessen los Missioneros", y todo ello influiría positivamente en toda el área: Santo Domingo, Puerto Rico,... Así, entre otros, los franciscanos tienen un Provincial en Campeche y los Mercedarios otro en Santo Domingo[61].

No elude un aspecto tan fundamental como la financiación de las misiones porque de hecho existía en esos momentos un retraso de tres años que el procurador había solucionado con adelantos, de forma que los réditos de éstos, las costas de fletes y otros repartimientos obligados habían ocasionado una notoria precariedad y las quejas de los mismos misioneros[62]. La solución pasa por tener un procurador propio y "no pareçe dificultoso recavar de su Magestad mande despachar su Zédula, para que dicha limosna se pague de la Caxa de Guadalaxara", que supondría el ahorro del coste de su transporte desde México y "cobrar con más puntualidad"[63].

Sin duda, todo este discurso sobre la necesidad de dividir la Provincia de México es la expresión escrita de lo que él mismo expuso en la consulta plena que se hizo sobre el tema. El factor espacio y la misión propia que define a la Compañía son los elementos básicos de su argumentación contra todas las

---

60 Aun creando la nueva Provincia que él propone, aprecia que todo el territorio al sur de México necesitaría atención en este mismo sentido, por lo que apunta que "podríase también dar otro corte, ya que no aora, a los menos andando el tiempo, quando se funde, como se trata en la Havana y hazer a Guatemala cabeza de Provinçia o Vice-Provinçia distincta, que por ser esta ciudad cabeza de Reyno y de las mejores de la Nueva España, y aver en ella Audiençia, como la de Guadalaxara, y en el Collegio que en ella tenemos [// fol. 16] Universidad pareçe a propósito para ello" (Ibídem, apartado 46, fols. 15-16).

61 Ibídem, apartado 46, fol. 16.

62 Ibídem, apartado 44, fols. 14-15. "… no dudo sino que a Vuestra Paternidad le causara gran lástima si les oyera las quexas, y tengo para mí, que aora se dividan las Missiones en nueva Provinçia, aora no, les mandara consolar Vuestra Paternidad conçediéndoles lo que tanto an deseado, que es tener Procurador aparte, que cuide de cobrar dicha limosna, y remitírsela parte en espeçie, parte en los varios géneros que embían a pedir, que de ordinario son para el culto de las Yglesias y para bien a sus feligreses los Yndios" (Ibídem, fol. 15).

63 Ibídem, apartado 44, fol. 15. La difícil comunicación con la ciudad de México también se argumentó con respecto a España, pero realmente quedaba solventado teniendo su procurador como lo tenía Filipinas (Ibídem, apartado 47, fol. 16).

ocho objeciones que se ofrecían en su contra. No obstante, sería el modo mismo de cómo se desarrolló la consulta el punto que más le contradijo y criticó duramente, primero porque no se avisó previamente "notiçia de la materia que se a de tratar",... y, en segundo lugar, porque "quando se llegue a contar pareçeres sean los últimos en deçir el suyo el P. Provinçial y Superiores, para que los súbditos puedan discurrir con más libertad"[64].

En definitiva, fue el Provincial y rectores los primeros en declararse públicamente sobre el asunto, "abriendo camino con su auctoridad y representaron los inconvenientes y pérdidas que se le seguirán a esta Provinçia" si se crea una nueva[65]. Esta forma y celeridad en una "consulta de punto tan grave y que pide tanta consideraçión" llevó a que todo el resto de asistentes los apoyasen porque "arredra de suyo", y la misma realidad americana desborda a los propios jesuitas "que tenemos tanta dependençia como los que estamos tan lexos de N. P."[66]. A pesar de ello, Jerónimo Díaz, antiguo provincial, y Gaspar de Carvajal, que había sido rector de varios colegios, "ambos de muchas notiçias por su edad provecta y grande experiencia", dieron su parecer aparte al Visitador, "jusgaron convenía dividir esta Provinçia, si bien se contentaron en que la división por aora fuesse de otra Vice Provinçia... hasta que las cosas de ella se vayan assentando y disponiendo mejor para entera división de Provinçia, en todo distincta"[67].

---

64 Ibídem, apartado 49, fol. 17. Este hecho "es muy conforme a lo que se advierte en la Regla 15 del Provinçial: Ne consultoribus declinandi in eam partem detur occasio, sed quisque liberius in uno suma sententiam aperiat".

65 Ibídem, apartado 49, fol. 17. "Y assí no es mucho se llevassen tras sí casi todo el resto de los demás votos, como los mansos suelen llevarse al resto de el ganado, y más cogiéndonos tan de repente, sin avernos prevenido avía de ser la consulta".

66 Ibídem.

67 Ibídem, apartado 48, fols 16-17. Rada acepta esta proposición siempre que sea un paso previo y de poco tiempo, porque en realidad "el vice Provinçial a de hazer poco más que an hecho los Visitadores,... en sustançia... vendrá a ser lo mesmo que Visitador, aunque los nombres sean diferentes" (Ibídem, fol. 17). Los dos referentes, Jerónimo Díaz y Gaspar Carvajal, son realmente reconocidos; Díaz "sabe muy bien la lengua mexicana y se ha exercitado en confessar y predicar en ella seys años" en Patzcuaro (Alegre, Francisco Javier S.I.: *Historia…*, I, pág. 576), estuvo en varios colegios, fue Procurador y Provincial (1628-1631), pidió sujetos para las misiones estando en Guadiana y también en Roma "de que ay necesidad y por la falta que ay de operarios" (ibídem, II, págs. 410 y 651, sobre su vida en nota 64, pág. 384), fue gran conocedor de parte del norte novohispano (ibídem, págs. 410, 418, 431 y 434) hasta el punto que fue propuesto para obispo de Sinaloa (ibídem, nota 40, pág. 594, otras referencias en págs. 392, 648-650). Gaspar Carvajal, natural de Puebla de los Ángeles, tenía una larga experiencia como rector de Veracruz, Guadalajara, Guatemala y México, (Sommervogel, C.: *Bibliothèque…*, I, pág.

El resultado de la deliberación sobre dividir la Provincia y elevar su propuesta a Roma fue evidente: “no huvo más que el voto de su Auctor entre todos los que nos juntamos en dicha consulta plena, donde huvo tantos Padres tan ançianos y graves”[68].

Congregación Provincial de 1689

La vigésima Congregación Provincial (México, 15-22 de noviembre de 1689) fue la primera donde se planteó y pretendió presentar oficialmente al Prepósito la división de la Provincia, aunque era tema común desde mitad de siglo[69], y que Andrés de Rada lo reflejó en su Informe.

Excepto algunos, apoyaron la división de la Provincia de México, “y así lo juzgó la mayor parte de los Padres congregados con el P. Provincial”[70]. Sin embargo no hubo acuerdo en cuanto al modo, en especial sobre la capitalidad de la nueva provincia. La mayoría proponía dos capitales de provincia: México y Guadalajara, pasando a ésta última los colegios de Zacatecas, Durango, Sinaloa, las residencias de Parras y el Parral y todas las misiones del norte. Otros, los menos, proponían México y Puebla que ejercería sobre Tepozotlán, Veracruz, Mérida, Oaxaca, Guatemala y Ciudad Real. La propuesta de Rada se había centrado en separar todo el territorio norte para una mayor efectividad misional, apuntando la posibilidad de crear una vice-provincia que abarcase Guatemala y Yucatán, que ya tenían colegios[71].

Si atendemos a las divisiones realizadas en otros territorios, el motivo básico de todo el planteamiento “no se hacía tanto por la multitud excesiva

---

786), y “a su celo se debió en gran parte la conversión de los chichimecos” en el norte novohispano (Alegre, F. J.: *Historia…*, III, págs. 67-68), ya en 1596 “sabe medianamente la lengua mexicana y, en este año que se ha ordenado, a començado a confessar en ella” (ibídem, I, pág. 575), destacando su labor pastoral en las minas de Ostotipac (1613) y un agustino le juzgará de “gran virtud y buenas prendas, merece toda veneración” (ibídem, II, págs. 245-246 y 263).

68 Ibídem, apartado 48, fol. 16.

69 Alegre, Francisco Javier S.I.: *Historia…*, IV, págs. 91-92. “En efecto, aunque no en congregación provincial, era ya muy antiguo este deseo y, cuarenta años antes, siendo provincial el Padre Andrés de Rada, se había juzgado ya necesario proponerlo a Roma, como lo ejecutó dicho Padre, exponiendo en un pequeño libro las razones que favorecían a esta pretensión”.

70 Ibídem, pág. 530. Esta división fue tratada en la sesión sexta de la Vigésima Congregación Provincial.

71 Ibídem, pág. 92.

de sujetos, cuanto por la extensión desmedida de los territorios y por la imposibilidad de que un sólo Provincial pudiera visitar personalmente"[72] las casas, residencias y menos aún las misiones.

Aunque no fuese factor primordial el número de miembros o casas, la Compañía experimentó en el siglo XVII un indudable incremento, calificable de "próspero y feliz" tanto en "influjo social"como en sus misiones que "extendió considerablemente el radio de su acción" penetrando "territorios nuevos hasta entonces desconocidos"[73]. Así se constata en el colegio de Guadalajara y en México donde se funda el noviciado de santa Ana[74], éstas y otras nuevas fundaciones hicieron más patente la necesidad de una división de la Provincia. Así, en 1689, y todo ello por la distancia entre la capital y Guadalajara, el canónigo Simón Conejero Ruiz había otorgado en su testamento 14.000 pesos para sustentar con sus réditos a tres maestros (uno de filosofía y dos de teología) para enseñar en aquel colegio de Guadalajara. Se propuso entonces al Prepósito Tirso González que consiguiese del Rey real cédula para dar grados de bachiller, licenciado y doctor, "mayor de lo que requieren nuestros privilegios para erección de universidad"[75]. Esta necesidad que, como en otras ocasiones anteriores, se había esgrimido en la misma Congregación Provincial, quedaba resuelta aunque no las grandes distancias entre los colegios[76], pero sí el número de jesuitas que para 1689 superaban

72 Ibídem, pág. 461. "La provincia de Nueva España abarcaba una extensión longitudinal que igualaba a la de España y Francia reunidas. Entiéndase, pues, que ocupando un territorio como desde Sevilla hasta Bruselas, era difícil a un Provincial visitar personalmente todos los domicilios" (ibídem, pág. 462).

73 Astrain, Antonio S.I.: *Historia de la Compañía en la Asistencia de España*. 7 tomos, tomo VI, cap. IV, Madrid, 1920, pág. 451; para el período véase págs. 451-476. El Provincial, Francisco Calderón, solicitó al Prepósito Nickel aumentar el número de 5 novicios por año debido a las necesidades espirituales y "sobre todo para proveer a las misiones septentrionales. Nickel dio permiso para aceptar a 8, o 24 por trienio. Envío de Jesuitas: 1673, el P. Nicolás de Pueyo llevó 4; 1675, Manuel de Villabona llevó 18; 1678, Juan de Monroy llevó 20; 1680, Carlos Javier llevó 6; 1683, Pedro de Echagoyen con 10; 1687, P. Maximiliano Moreto se trasladó a México con 23 (pág. 453).

74 Alegre, Francisco Javier S.I: *Historia…*, págs. 458-459. El único noviciado era el de Tepozotlán, y la fundación del noviciado de Santa Ana en México en 1672 era importante por cuanto se procuraba que éstos estuviesen cerca de un centro universitario. "Tenía algunas haciendas para su sustento", pero éstas decayeron y se decidió cerrarlo, evitándolo Andrés de Tapia y Carvajal que ofreció un ingenio de azúcar que poseía en Teoquitlan (Oaxaca) y unas haciendas de ganado mayor y de pan del pueblo de Zacatlán.

75 Ibídem, págs.. 92-93. (Institutum, III, 730 Universitatis).

76 Ibídem, Apéndice doc. XI, Vigésima Congregación Provincial, págs. 526-527. En la sesión cuarta de la Congregación argumenta la necesidad del Colegio de Guadalajara de impartir grados como

los 450 y los colegios más de 20, aparte de la casa profesa[77]. La segunda mitad del siglo XVII se caracterizó por un esfuerzo prioritario de proyección al norte con envío de misioneros y refuerzo de residencias[78].

La situación no podía ser más propicia para hacer realidad el proyecto de Andrés de Rada: la efectiva división del territorio jesuita novohispano "sin nuevos costos que pudieran retardar su pronta ejecución"[79]. Al final, en el apartado "Postulata et responsa" hay una respuesta (número 9) en la se deja para momento más propicio la decisión de dividir la Provincia de México a la vista de otras dificultades a resolver[80].

La intervención de Ambrosio de Odón y la decisión de Roma

Pocos días después de celebrada la Congregación, a fines de noviembre, se abrió el nuevo pliego de gobierno, en que venía nombrado provincial el Padre Ambrosio Odón[81].

---

los de filosofía y teología, razona para ello la distancia con la capital y la cada vez mayor importancia de Guadalajara como sede episcopal, iglesia catedral y sede de Audiencia. En su tercer punto, inmediato a referir las grandes distancias entre los colegios, ruega directamente la división de la Provincia: "Orat haec congregatio R.P.N. ut haec mexicana provincia in mille fere leucas exporrecta, duas in provincias dividatur" (Ibídem, pág. 527). [Alegre pone en nota a este texto (nota 7): "Postulado que se repite en casi todas las congregaciones posteriores; en la época colonial la provincia mexicana no llegó a dividirse"].

77 Ibídem, Apéndice doc. XI, Vigésima Congregación Provincial, págs. 527-528. "Los socios son más de cuatrocientos cincuenta; los colegios tanto terminados como por terminar más de veinte, además de la casa profesa". Por toda la Nueva España, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya "florece una selecta juventud, que, adscrita a nuestra Compañía y a una y otra provincia/ (528) ya dividida completará el noviciado. Los provinciales atenderán más fácilmente el consuelo de sus súbditos y la observancia de sus regulares. Cesarán los asiduos lamentos, a los que los Padres misioneros sobre las limosnas cubiertas para ellos y sobre otros impuestos frecuentemente establecidos azotan (hieren) los oídos del provincial y del R.P.".

78 Astrain, Antonio S.I.: *Historia…*, pág. 454. Toda la política provincial fue "principalmente reforzar las residencias fundadas entre infieles y promover las misiones septentrionales que tantas almas de gentiles atraían al seno de nuestra Santa Madre Iglesia".

79 Alegre, Francisco Javier S.I.: *Historia…*, pág. 92.

80 Ibídem, Apéndice doc. XI, Vigésima Congregación Provincial, pág. 531. "Haec divisionis discussio solito fusius explicata est, ut R.P.N. penitiores PP. Congregatorum sensus in re tanti momenti facilius possit inspicere et litem consultius dirimere", dado en Roma 12 de enero de 1692. Alegre refiere que el General estuvo inclinado al principio por acceder a la partición, pero "no halló a propósito empeñarse en un asunto tan importante y de no poca dificultad" (ibídem, pág. 93).

81 Ambrosio Odón fue provincial de México de 23-oct.1689 al 8-enero-1693 y de 8-enero-1702 a 1703. En Relación de Lorenzo de Alvarado, procurador de la provincia mexicana, a Roma, en Madrid,

Ambrosio Odón encontró entre las Actas y papeles de la Congregación Provincial, celebrada el 15 de noviembre de 1689, el Informe que justificaba la necesidad de dividir la Provincia, y "haviéndolo leído me ha parecido **siniestro** el Informe" y decide representar ante el Prepósito General "las cosas como son en sí, para que con más segura noticia determine lo que pareciere más conveniente al servicio de Dios y de la Compañía"[82].

Odón afirma que el Informe no se leyó en la Congregación, va firmado por el secretario pero no lleva firma de otro, y después de leerlo se considera en la obligación de comentarlo a través de doce apartados, y no sólo "porque pretenda oponerme a tal división, si bien la juzgo ni conveniente ni possible", sino porque estima que está "authorizado con mucha erudición"[83].

En suma, el hallazgo del Informe ha sido fortuito, es siniestro, tan sólo consta firma del secretario, no se ha leído en la Congregación y está muy fundamentado, de forma que había sido el documento base utilizado, aún sin ponerlo sobre la mesa, por algunos participantes para plantear en la Congregación el tema de la división de la Provincia. El asunto no se había resuelto pero sí se elevaba a la consideración del Prepósito, fue éste el motivo por el que Ambrosio Odón escribe y envía a Roma, siendo ya Provincial, una Respuesta oponiéndose frontalmente a la división de la Provincia de México, y remitiendo el Informe. Es muy posible que temiese que copia de este Informe ya se hubiese remitido a Roma.

Odón aborda tres aspectos a los que da su respuesta para oponerse a la división: visita del provincial, sostenimiento y el territorio.

1.– Visita del Provincial

La "assistencia e influjos teniendo Provincial aparte", que argumenta Andrés de Rada[84], es imposible porque el Provincial siempre estará lejos "por

---

12 de junio 1665: "... tiene ... flota questá despachándose para la Nueva España, cuyos nombres... Ambrosio Ocón [sic] natural de Zaragoza, de hedad de 23 años, teólogo". Enseñó filosofía y teología en los colegios de Puebla, Guatemala y México. Rector varias veces de los mismos y prepósito de la casa profesa (1696) y dos veces provincial (1689-1693 y 1702-1703). Murió en Puebla 27 de agosto 1716 (Ibídem, pág. 93, nota 50.Anota como fuente documental: ARSI, Méx. 5, fols. 108, 112 vto., 244 vto., 288 vto., 334 vto. y 385 vto. // Méx. 6, fols. 1, 47 vto., 94, 171, y 243 vto.).

82 ARSI, FG 1467/97. Ambrosio Odón al Prepósito Thyrio González. En México, 30 de mayo de 1690.

83 Ibídem. Respuesta de Ambrosio Odón al Informe.

84 ARSI, FG 1467/98, apartado 11, fol. 4, y apartados hasta el 19, fols. 4 vto.-6 vto.

ser más diffícil la communicación con el Provincial en qualquiera parte que no fuera México”[85], e incluso realizada la división queda “el principal inconveniente… porque desde Guadalaxara… acia Sonora como al Parral son más de 500 leguas… por caminos los más bastantemente ásperos, con muchísimos despoblados”[86]. Para Odón el conocimiento de la situación en las misiones y colegios es el adecuado a través de la fluida comunicación por cartas[87], él mismo manifestará “que sin aver un año que estoi en el gobierno he tenido respuesta de cartas escritas por el mes de henero”[88]. No obstante, sabiendo que el planteamiento no era tanto la distancia como la visita personal del Provincial, que era el argumento básico del Informe, Odón no aborda este aspecto en concreto pero apunta que en los veinticinco años de estancia en México no ha “visto Provincial que no visite estos Collegios al menos una vez”, realmente tan sólo se está refiriendo a los de Guadalajara y Zacatecas, aunque el texto parece referir a todo un conjunto sin especificar[89]. Para Rada la intervención personal de un Provincial era el medio eficaz para cortar y evitar el grado de relajamiento en las misiones, a aquellos curas descansados, ociosos o dedicados a mercaderes[90], sin hacer alusión a colegios, pero para Odón todo ello era más “motivo para dexarlas que no para solicitar el remedio por el distinto Provincial” que nada podría evitar[91]. En definitiva, el Provincial “acabado su officio se queda como súbdito y operario de un Collegio”[92], del mismo modo que el Visitador, al que se recurre normalmente, figura y medio que no aceptaba Andrés de Rada[93].

---

85 ARSI, FG 1467/97, apartado 4, fol. 2 vto.

86 Ibídem, apartado 4, fol. 3 vto.

87 Ibídem, apartado 7, fol. 3 vto. “Es más fácil la communicación por cartas estando el Provincial en México” que en otra parte.

88 Ibídem, apartado 3, fol. 2.

89 Ibídem, apartado 4, fol. 3 vto.

90 ARSI, FG 1467/98, apartados 14 y 15, fol. 5.

91 ARSI, FG 1467/97, apartado 3, fol. 2 vto. El mismo “ocio de cada uno nace de lo natural… y en los Collegios ni aún el mandato del Superior le suele obligar” (Ibídem, apartado 4, fol. 2 vto.).

92 Ibídem, apartado 3, fol. 2; véase apartado 4, fol. 3 vto.

93 ARSI, FG 1467/98, apartado16. Tanto Provinciales como las Congregaciones han planteado la necesidad de Visita de estas misiones (fol. 5). Entre los medios provistos, unos decían encomendar la Visita a algún Superior de las Misiones, “de suerte que cada año les den vuelta y después aviso de todo al Padre Provincial” (fol. 6). La experiencia no fue positiva porque más miran a dichos Superiores como a Rectores inmediatos que no como a Provinciales o Visitadores “y les pareçe que más atiende cada uno a atar bien (como dizen) su dedo que no al bien común”, así la visita se convierte en “más ocasión de quexas y poca paz que de provecho” (fol. 6). Así fue cómo la Congregación Provincial de 1637 resolvió enviar

2.– Sostenimiento, financiación

El punto base del Informe es la dependencia de las misiones del aporte anual que le hace la Caja de México[94] por lo que la designación de un Procurador para la futura nueva Provincia haría más efectivo su cobro, resolvería el retraso actual de tres años y resultaría menos costoso al pasarse este pago a la Caja de Guadalajara[95]. Este planteamiento, que resultaba elemento fundamental, para Ambrosio Odón, dada la fluida comunicación con la capital virreinal, "falta a la verdad" por lo que "es convenientíssimo que el Provincial que los gobierna tenga su principal assistencia en México... por el Commercio que todo es de México a aquellas Provincias como por la assistencia del Virrey" siendo "frequentes los correos que los Gobernadores immediatos le despachan", y él mismo ha experimentado "que sin haver un año que estoi en el gobierno he tenido respuesta de cartas escritas por el mes de henero"[96]. De otra parte, pasar el pago a la Caja de Guadalajara no es menos costoso sino superior[97].

A todo ello Ambrosio Odón argumenta el precario estado de todo el territorio norte, una Guadalajara que es realmente incapaz para erigirse como sede[98], unos colegios como los de Sinaloa y Guadiana, "los más antiguos y partes principales deste todo, son summa desdicha, pues no tienen de Collegios mas que el nombre" a los "que es precisso que los Padres Missioneros circunvecinos le socorran para su sustento", y el resto de misiones están en la misma situación sin medios propios para sostenerse[99]. Pone en duda la capacidad del nuevo Noviciado de santa Ana de México, al que no menciona explícitamente, con el sustento de un trapiche de azúcar que con-

---

cada tres años a un Visitador desde México y a su vuelta informase de todo al Provincial (Ibídem, apartado 17, fol. 6).

94 Ibídem, apartado 44, fol. 14.

95 Ibídem, fols. 14-15.

96 ARSI, FG 1467/97, apartado 3, fol. 2.

97 Ibídem, apartado 10, fols. 5-5 vto. Para Odón el Autor "no repara se recrece el gasto a la Nueva Provincia, pues le será precisso entonces conducir a su riesgo y costas la plata hasta México... pues es forzoso se haga éste en México".

98 Ibídem, apartado 4, fol. 3.

99 Ibídem, apartado 3 fol. 1 vto. El resto de las misiones son "meras Missiones eregidas aora con títulos de Residencias, sin tener un palmo de tierra suio, ni bien raíz..." si les quitan la limosna sería "impossible conservar".

sidera insuficiente y de otra parte son pocos los que se reciben con el número de los que vienen de Europa[100]. Ante toda esta realidad es evidente que "assí no parece cosa conveniente dividirlas desta Provincia"[101].

No dejaba de ser ésta una opción algo deliberada de Ambrosio Odón si tenemos presente la fuerte proyección misional al norte de la segunda mitad del siglo XVII, el elevado número de jesuitas y casas, la misma fundación del Noviciado de santa Ana de México y el nuevo colegio de Querétaro y de Chiapas[102].

3.–Territorio

Odón no plantea de forma directa el problema del espacio, ni significa dificultad alguna ni es criterio para dividir la Provincia de México. Atiende, en este sentido, la división estableciendo a Puebla como sede de la nueva Provincia, que era la otra opción frente a Guadalajara. Esta dificultad se resolvería porque "al menos se podrá conseguir una vez, estando gobernada la principal parte de la provincia por un Vice Provincial"[103]. Realmente no difiere de la idea de Andrés de Rada, quien, ante esta práctica imposibilidad de visitar, propone "no aora a lo menos andando el tiempo,… hazer a Guatemala cabeza de Provinçia o Vice-Provinçia distincta, que por ser esta ciudad cabeza de Reyno y de las mejores de la Nueva España, y aver en ella Audiençia, como la de Guadalaxara, y en el Collegio que en ella tenemos Universidad, pareçe a propósito para ello"[104]. No obstante, a pesar de haber ofrecido Odón la idea de una visita trienal del Provincial, ante esta posible sede de Guatemala de Andrés de Rada, se opone con el contradictorio argu-

---

100 Ibídem, apartado 8, fols. 4-4 vto.

101 Ibídem, apartado 10, fol. 5.

102 Astrain, Antonio S.I.: *Historia…*, véase textos y notas 73 (envío de jesuitas), 74 (Noviciado de santa Ana, 1672), 75 (colegio de Guadalajara), 77 (número de jesuitas y casas en 1689), 78 (proyección misional al norte) y págs. 454-455 (colegio de Chiapas, 1684); y Alegre, Francisco Javier S.I.: *Historia…*, IV, pág. 33: En la Congregación Provincial de 1680 "se trató seriamente de extinguir el colegio de Querétaro" pero se mantuvo.

103 ARSI, FG 1467/97, apartado 7, fol. 4.

104 ARSI, FG 1467/98, apartado 46, fols. 15-16. Gaspar de Carvajal, quien había apoyado el proyecto de división de Andrés de Rada (véase nota 67 y su texto), siendo rector del colegio de Guatemala en 1618 se opuso a fundar en la ciudad de Granada en Nicaragua porque al estar muy distante era realmente imposible gobernarse en buenas condiciones (Alegre, F. J.: *Historia…*, II, págs. 334-335).

mento de que en esta nueva jurisdicción sería imposible la visita por su extensión[105], del mismo modo que el propuesto Noviciado de Tepozotlán para la nueva Provincia de Guadalajara significaba la enorme distancia de 120 leguas[106] Es evidente que Odón parte en todo su planteamiento de un único elemento base "que el Provincial que los gobierna tenga su principal assistencia en México"[107], y sobre todo no tiene presente la realidad del extenso territorio que resultaba realmente ineludible, cuando éste era un motivo de discusión entre miembros de la Compañía y elemento principal para una mejor y mayor atención a la proyección misionera.

La amplia representación de Ambrosio Odón a Roma la hace no tanto porque lo juzgue "necesario quanto por dar individual noticia de las cosas como son en sí"[108], frente a ello Andrés de Rada ya había advertido acertadamente, cuarenta años antes: "Sólo me a pareçido advertir que para erigir nuevas Provinçias de ordinario hizieron mal terçio las más çercanas, y assí, aunque deban oírse sus razones, se debe atender poco a sus sentimientos"[109].

En definitiva, Roma, ante la propuesta de que la extensa provincia mexicana fuese dividida en dos, da su respuesta y considera que no es el momento, al menos ahora, para hacerla[110], "las grandes dificultades que se ofrecieron, por entonces, desbarataron todo este hermoso proyecto"[111].

---

105 ARSI, FG 1467/97, apartado 11, fol. 5 vto. "Confiésole a V.P…. en 200 leguas alrededor de Goatemala no hai lugar competente para la fundación de un Collegio. Demás que el Provincial de Goatemala para visitar a Campeche era precisso fuera por la Veracruz distante 350 leguas de mar, y 30 desde el Puerto de Campeche hasta el Collegio de Mérida: porque aunque es assí que hai camino por tierra hasta Campeche, pero es por unas serranías inaccessibles y lo más dello de Gentiles que llaman Lacandones".

106 Ibídem, apartado 8, fol. 4.

107 Ibídem, apartado 3, fol. 2.

108 Ibídem, apartado 12, fol. 5 vto. (su último apartado y final del texto).

109 ARSI, FG 1467/98, apartado 50, fol. 17 (su último apartado y final del texto).

110 Alegre, F.J.: *Historia…*, IV, Apéndice, doc. XI, Vigésima Congregación Provincial, págs. 526-533. En su apartado C "Postulata et responsa", sobre la propuesta de dividir la Provincia hay una respuesta (n.º 9): Considerados por todos con madurez, no es el momento todavía, al menos ahora, allanar las dificultades que se derivan para la división postulada: "allato etiam Romano libello, quem P. Andreas de Rada cum de hac divisione multis abhinc annis trataretur, erudite, pariter ac accurate conscripsit. Haec divisionis discussio solito fusius explicata est, ut R.P.N. penitiores PP. Congregatorum sensus in re tanti momenti facilius possit inspicere et litem consultius dirimere". Datum Romae, 12 enero de 1692 (pág. 531).

111 Ibídem, pág. 92.

A modo de conclusión: un conflicto entre concepción de misión o la crisis de "buen gobierno"

En el examen de los elementos del Informe que defienden o avalan la división de la provincia mexicana apreciamos en el trasfondo de todo el planteamiento el elemento espacio o territorio.

El término misión, como expone Sievernich en un triple sentido, entiende el territorio mismo en que se realiza la acción misionera, y por ende también nombra a aquellas regiones asignadas a una Provincia[112].

A la novedad aportada por la Compañía al término misión se añade otra no menos interesante como es una concepción de espacio, por cuanto se reconoce como lugar, ubicación, y muestra cómo y en base a qué ha sido construido. La llegada de la Compañía a la América española se hace erigiendo dos provincias, la del Perú (1568) y la de México (1572), ajustándose a las dos capitales de gobierno virreinal, pero tan sólo como principio de un proceso organizativo que se desarrolla posteriormente considerando justificaciones y objetivos muy concretos, y así lo comprobamos con las divisiones en los primeros años del siglo XVII.

Si de una parte, y en un primer "momento", el espacio es concebido y se adapta a una realidad política, también de inmediato es percibido e incide el elemento ideológico. Para Andrés de Rada, en su Informe, es el espacio material y físico el que está al centro de sus planteamientos y especialmente de sus actividades, pero también de sus interpretaciones y de sus representaciones de la misión y actividad en el marco estricto de la Compañía de Jesús, y de ahí su interés de ajustarse a él lo más posible. Es ésta la novedad de su Informe, o de este "hermoso proyecto" como lo define Alegre.

En este sentido, su concepción es semejante al método de Custodia de los franciscanos, que se conformaban en regiones de frontera e independientes de cualquier convento, y que precisamente protagonizaron la gran expansión misionera franciscana del siglo XVII[113]. De hecho, el interés de Rada por una **efectividad misionera** del norte novohispano lleva a que su proyecto supon-

---

112 Sievernich, M.: *La Misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso*, en esta monografía.

113 Chávez Gómez, José Manuel: *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, 2001. Chávez pone de relieve esta realidad como método misional franciscano.

ga en la práctica la erección de un área predominantemente misionera e independiente del centralismo de la ciudad de México.

En cierta medida hay una re-interpretación del espacio. Henri Lefebvre ofrece un marco teórico en la producción del espacio, en el que las prácticas espaciales "están asociadas con las experiencia de la vida cotidiana y las memorias colectivas", las representaciones del espacio como "concebidos y derivados" del poder dominante "generado por una lógica visualización hegemónica", y, en tercer lugar, los espacios de representación como "formas de conocimientos locales, dinámicos, simbólicos… construidos y modificados en el transcurso del tiempo por los actores sociales", "sujeto a la dominación y fuente de resistencia" ésta necesita a la dominación "para poder actual y adquirir sentido"[114].

En cuanto a la representación de los espacios, no ya en la visión jesuita sino en la misma estructura interna de la Compañía no hay una visión abstracta que siempre tiende a una homogeneización, a la eliminación de diferencias o peculiaridades existentes. De hecho la misma diversidad de residencias de la Compañía: la casa de probación (noviciado), el colegio o casa de formación, la casa profesa y la "peregrinación", en y por la cual el mundo es la otra casa, muestran peculiaridades y misiones diversas.

Es la conexión o armonía de estas casas en lo que Rada realmente, aunque no lo plantea así, está incidiendo y por lo que propone una nueva sede provincial que pueda ser el vínculo de unidad de acción pastoral y misionera.

Respecto a los espacios de representación, los misioneros de inmediato se hacen protagonistas y se ven inmersos en una concepción del entorno, se hace con un sentido y aparece un sentimiento de lugar, hay un fuerte componente subjetivo y expresan profundos sentimientos de apego al medio, especialmente basado en su propia experiencia. Este elemento incide directa y esencialmente en la percepción de la sociedad indígena y sus manifestaciones. Así, esta inmersión llevará a una interpretación –sin dejar de ser subjetiva– de la identidad colectiva, de ahí el sumo interés por la creación de asociaciones: cofradías, devociones, cultos,... que van a construir movimientos sociales, a experiencias culturales teniendo como sujetos a los mismos indígenas como actores sociales, y que orientan prácticas sociales. Es una

114 Lefebvre, Henri: *The production of space*, Oxford, 1991, págs. 30-38.

realidad patente en innumerables textos documentales para todo el contexto americano[115]. En su Informe, Rada no plantea una interpretación del mundo indígena pero sí la necesidad de "buen gobierno" para una mejor efectividad de la labor misionera.

En el perfil de Andrés de Rada, como protagonista del Informe, prevalece de forma considerable su **visión ignaciana de misión** como parte fundamental de la vocación fundacional de la Compañía de Jesús, de forma que el programa pastoral, que en las Constituciones adquieren un carácter normativo y el cuarto voto que es de carácter plenamente misionero, toda la acción está al servicio de la misión. Ésta viene representada en México por un espacio concreto y primordial que es el norte. Este elemento es precisamente el axis sobre el que gira todo su planteamiento y el que da sentido no sólo a justificar la "presencia" jesuita sino a la necesidad de establecer una nueva provincia, en la que un Provincial y sus colegios puedan hacer un seguimiento cercano a su acción misionera. Para todo ello él tiene como trasfondo el ineludible imperativo de un **"buen gobierno"** para hacerlo realidad.

Este planteamiento, consciente o no, significaba en parte un rompimiento del sistema colonial, respondía más a una necesidad de la Compañía que a la realidad "oficial" mexicana, o a mejor decir al esquema colonial en el que México capital ejercía como centro del sistema colonial, al centralismo administrativo y económico del virreinato. La acción misional por su propia entidad concreta representó en el contexto histórico americano una clara proyección política, y la prueba evidente fueron los numerosos conflictos que provocó con las autoridades y militares virreinales, cuando los intereses de éstos percibían la misión o su mecanismo interno como obstáculo al ejercicio de gobierno.

Si a mediados del siglo XVII, momento en que Rada hace su Informe, la misión representaba un espacio exterior y en expansión, también es el momento en que se está desarrollando esta misión a los mismos grandes núcleos urbanos intensificándose las "misiones" populares en su entorno espacial. Hay un proceso de reducir la misión a la atención de mestizos y

---

115 Hausberger, Bernd: *Jesuiten…*, nota 20, Charles Ronan, Charles E.: "Carta de Carlo Albrizzi, S.J., misionero en el Marañón", *Revista Historia de América*, núm. 69, enero-junio, México, 1970, págs. 85-105, y Hernández Palomo, José: *De Roma a Lima: La "Misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno)*, en prensa, son tres simples ejemplos de esta amplia realidad.

negros que se ubican en este medio. Este reduccionismo no significaba un elevado coste económico. En esta nueva visión no podemos silenciar que hubo proyecciones a espacios lejanos pero representan, sin embargo, casos concretos y basados en proyectos muy precisos. De aquí podemos intuir la preponderancia de misioneros alemanes al norte mexicano, parece como si estos jesuitas no españoles asumieran el espíritu misional de la Compañía en el norte novohispano.

La confrontación con las propias autoridades eclesiásticas de la época, pensemos el tema de las confrontaciones de los obispos sobre las exenciones, de forma concreta las disputas entre Palafox y los jesuitas, la secularización de doctrinas y al interior de ello el cobro de los diezmos[116], imponían una política acomodaticia y eficiente, que no recomendaba precisamente una división o establecer dos cabezas independientes, ni tan siquiera la erección de una vice-provincia ya que ésta significaba en la práctica un espacio de autoridad y de acción independientes. Las atribuciones de un viceprovincial[117] son de casi total autonomía, por lo que se argumentaría claramente que no era prudente o eficaz tener dos Procuradores, porque podría ocasionar divergencias o polémicas al interior de la Compañía.

La Vigésima Congregación provincial de 1689, en que se trata el tema de crear una nueva provincia y Ambrosio Odón escribe su carta y su respuesta al Informe de Andrés de Rada, representa la culminación de un claro proceso de retraimiento respecto a la Misión tal como se había concebido con anterioridad. En estos años el virrey de México, el conde de Galve, se distinguió por un apoyo total a las misiones jesuitas[118], motivo posible por el que se considerase el momento propicio para presentar el plan de división de Rada, de cuarenta años antes, pero también sirvió para evidenciar el nuevo estado de la Compañía.

116 El nombramiento de Andrés de Rada como Provincial, "persona muy docta y virtuosa", y de otros nuevos cargos como los de Horacio Carochi o Andrés Pérez significaron el desplazamiento de "muchos de los que habían coadyuvado a los disturbios con el señor obispo de la Puebla, y se quedaron sin oficio" (Guijo, Gregorio M. de: *Diario…*, pág. 32), representando así una suavización de este abierto conflicto.

117 Veamos como ejemplo el caso de Filipinas en 1602, véase nota 15 y su texto.

118 Véase Burrus, E.-Zubillaga, F.: *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús. 1618-1745*, Madrid, 1982, doc. 2: Domingo Miguel, procurador de la provincia, a Alonso de Quirós, procurador en la corte española, 12 de abril de 1697, págs. 5-6.

En realidad, a fines del siglo XVII es ya un momento en que todo el sistema de la Provincia estaba asentado, seguro, establecido, cada colegio o casa tenía sus propias y peculiares actividades e incluso algunas con su misión dependiente. Se había fortalecido, así, un esquema y estructura jesuita de vinculaciones sociales y políticas basados en el fuerte desarrollo económico y comercial de sus colegios con sus propiedades urbanas y rurales. Posiblemente una muestra o resultante de esta realidad la constatamos en toda la serie de "defectos e inobservancias que requirieron medidas drásticas" por parte del prepósito general Juan Pablo Oliva o de la rebeldía de los jesuitas chilenos ante la medida de Andrés de Rada, "según los poderes recibidos", de unir la viceprovincia de Chile a la provincia de Paraguay en 1666[119], realmente se estaba pasando por un período de crisis interna de la Compañía.

No es de extrañar, por tanto, la negativa a la creación de dos provincias en México. Si la imposibilidad de realizarlo en tiempos de Andrés de Rada pareció responder más a los conflictos con las autoridades eclesiásticas diocesanas en torno principalmente al cobro de diezmos y la cierta relajación en el "buen gobierno" interno de la Compañía, que no recomendaba una "descentralización", la definitiva negativa de fines del siglo XVII se debió fundamentalmente a la dura experiencia reciente de desobediencias al interior de la orden y a la nueva y ya consolidada estructura económica, social y política de la Provincia jesuita de México, era el ejercicio del poder el que fagocitó en gran medida el primigenio espíritu ignaciano de Misión en la Compañía de Jesús.

---

119 O'Neill, Charles S.I.-Domínguez, Joaquín M.ª S.I. (dir.): *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Roma-Madrid, 2001, t. II, pág. 1.640 (Juan Pablo Oliva), véase también t. I, pág. 728 (Hernando Cavero de Henao).

Aportes para el estudio de cambios y permanencias en las misiones jesuíticas de la Orinoquia

José del Rey Fajardo, S.J.
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Debemos iniciar nuestra ponencia precisando que las Misiones jesuíticas de los Llanos de Casanare y de los ríos Meta y Orinoco fueron en el pasado las menos estudiadas en el marco de la literatura histórica de la Compañía de Jesús americana pues la publicación o conocimiento de sus fuentes data prácticamente de la segunda mitad del siglo XX[1].

A esto hay que añadir que la extensa y cualificada literatura escrita desde los tiempos coloniales sobre las Misiones del Paraguay no sólo ha eclipsado las biografías de otras experiencias jesuíticas en tierras colombinas sino que además ha generado una actitud historiográfica que corre el peligro de igualar los procesos y métodos utilizados en las diversas demarcaciones misionales, cuando en realidad los mundos descubiertos por Colón generaron muchas diferencias a la hora de buscar soluciones a pesar de que el espíritu era siempre el mismo.

Existen varios caminos para responder a la temática del congreso que se centra en "Cambios y permanencias" en la acción misional llevada a cabo por los seguidores de Ignacio de Loyola en el continente americano. Sin embargo haremos alusión a tres grandes arquetipos.

---

1 Aunque nos referiremos más adelante a la bibliografía de este proyecto, sin embargo hacemos referencia expresa: Mercado, Pedro de: *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1957, 4 vols. Rivero, Juan: *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá, 1956. Cassani, Joseph: *Historia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada*, Madrid, 1741 (La edición de Caracas es de 1967). Borda, José Joaquín: *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva Granada*, Poissy, 1972, 2 vols. Restrepo, Daniel: *La Compañía de Jesús en Colombia*. *Compendio historial y Galería de Varones Ilustres*, Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1940. Jerez, Hipólito: *Los Jesuitas en Casanare*, Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación nacional, 1952. Pacheco, Juan Manuel: *Los Jesuitas en Colombia*, Bogotá, 1959-1989, 3 vols. Del Rey Fajardo, José: *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, Caracas, 1966-1974, 3 vols.

La Misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y permanencias – Págs. 117-150

El primero, el más tradicional, se circunscribe a describir la aplicación de los sacramentos y las formas de vida cristiana desarrolladas en el terreno misional. Un modelo puede ser el aportado por Johann Specker quien traza las perspectivas generales como punto de partida para el siglo XVI[2].

El segundo, más adaptado a una circunscripción concreta como es Venezuela, aborda el problema desde un triple ángulo: el histórico, el canónico y el litúrgico. Un digno cultivador de este método es el catedrático de Valladolid Fernando Campo del Pozo[3].

El tercero recurre a un proceso inverso al de los dos anteriores como es el estudio de la vida cotidiana o el de la cultura reduccional en el sistema misiones para de esa forma poder identificar los cambios y las permanencias en la biografía de los pueblos autóctonos reducidos a misión. Sus fronteras son mucho más amplias pero pueden reseñarse como exponentes significativos, entre otros muchos, tanto la obra de Maxime Haubert[4] como la de David Block[5].

En el análisis del tema encomendado pensamos que, dadas las características específicas que definen la identidad de la tierra y el hombre en la Orinoquia, el horizonte del tercer modelo es el más idóneo para establecer un primer acercamiento a la temática de cambios y permanencias en las misiones llanero-orinoquenses.

Así pues, nuestro estudio se fijará principalmente en señalar aquellos elementos que deberá tener presente el historiador a la hora de examinar los métodos misionales empleados en las regiones del Casanare y en las grandes zonas que significaron los antiguos cronistas jesuitas a la luz de los ríos Meta y Orinoco.

La justificación del método adoptado obedece a muy diversas causas. Quizá la más importante proviene de la inseguridad política que se impuso

---

2 Specker, Johann: *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*. Mit besonderer Berücksichtingung der Konzilien und Synoden. Schöneck-Beckenried, Administration der Neuen Zeitschrift für Misssionswissenschaft, 1953.

3 Campo del Pozo, Fernando: *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1979.

4 Haubert, Máxime: *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las Misiones del Paraguay,* [Madrid], Ediciones TH, 1991.

5 Block, David: *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1680-1880,* Sucre, Historia Boliviana, 1997.

en el gran río venezolano debido a los efectos de lo que Barandiarán acertadamente designa como "guerrilla fluvial y selvática de los indios caribes al servicio del azúcar holandés", la cual dejaba prácticamente el campo abandonado para una doble estrategia contradictoria: la misionera evangelizadora y la caribe depredatoria y esclavizadora[6].

En segundo término, la psicología del terror a que fueron sometidas las naciones débiles por la inmolación étnica del libre imperio caribe en el Orinoco produjo no sólo inestabilidad territorial sino migraciones forzadas incompatibles con asentamientos durables misionales. En efecto, "puede fácilmente calcularse en más de 30 mil indios aniquilados y más de diez mil vendidos como esclavos por los caribes, con la complicidad de los holandeses, franceses, ingleses y hasta de los mismos españoles. ¡Cuarenta mil víctimas en sólo la hidrografía del Orinoco, en sólo 30 años (1696-1730), sin contar los doce años de la hecatombe que representó el episodio de Quirawera (1684 a 1696)"[7].

Además, si a ello adjuntamos la dispersión geográfica de sus habitantes y el laberinto de sus lenguas es fácil concluir que la reducción ordenada no pudo darse hasta fines del año 1750 cuando los guaypunabis arrojaron a los caribes de las reducciones orinoquenses y la paz y el progreso comenzaron a hacer historia en esas latitudes[8].

Y antes de adentrarnos en el tema es necesario plantear previamente cuatro observaciones.

La primera: que los espacios conocidos con el nombre de la Orinoquia han sido y son inhóspitos, y sólo al finalizar el siglo XX, tanto Venezuela como Colombia, comienzan a tener dominio y a habitar esos ingentes territorios que hoy han alcanzado renombre internacional gracias a la presencia de la guerrilla y del narcotráfico.

---

6 Barandiarán, Daniel de: "El Orinoco amazónico de las Misiones Jesuíticas", en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*, II, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1992, pág. 317.

7 Barandiarán, Daniel de: "El Orinoco amazónico…", págs. 237-241; Ramos Pérez, Demetrio: *Estudios de Historia venezolana*, Caracas, 1988, pág. 241.

8 Gilij, Felipe Salvador: *Ensayo de Historia Americana*, Caracas, I, pág. 62. Al referirse a las regiones dominadas por los caribes, escribe: "ahora es a modo de quemada Troya humeante memoria de sus triunfos sobre las naciones orinoquenses, si dejando a los valerosos se hubieran contentado con subyugar a los más débiles".

De facto, se le encomendaba a la Orden fundada por Ignacio de Loyola gran parte de la Provincia de Guayana, la creada por don Antonio de Berrío, que se extendía hasta el Amazonas y lo abarcaba desde su nacimiento hasta su desembocadura, es decir, la Provincia y Gobernación de Guayana integrada por la Provincia del Dorado de Papamene-Pauto de Quesada y la Provincia de Guayana y Caura de Ordaz y luego de Serpa. Este territorio daba cabida a todo el complejo mesopotámico que hoy conforman las cuencas colombo-venezolanas del Orinoco y del Amazonas[9].

Los espacios señalados en esta geografía histórica pertenecen hoy a tres naciones: Venezuela, Colombia y Brasil.

Pero esa primigenia Provincia de Guayana se desintegró a lo largo del siglo XIX de la siguiente manera. Por el Tratado de 1859, firmado con el Brasil, pasaron a la república sureña 200.000 kilómetros cuadrados: 150.000 correspondientes a la franja norte del Medio Yapurá y el Alto y Medio Río Negro-Guainía; y 50.000 comprendidos en la franja meridional del Medio Yapurá y el Río Amazonas o Solimoés[10]. Por el Laudo español de 1891 la Provincia de Guayana se desprendió de 519.857 kilómetros cuadrados[11] que se integraron a la actual República de Colombia[12]. Y a Venezuela le quedaron 460 mil kilómetros cuadrados contabilizados por el Delta Amacuro, el Territorio Federal Amazonas y el Estado Bolívar.

La superficie total de las Misiones jesuíticas en la primigenia Guayana occidental y meridional involucraba unos 50 mil kilómetros cuadrados de acción directa. A ellos habría que sumar los de los territorios de Casanare y Meta.

En la Junta de Misiones, celebrada en Santafé de Bogotá el 12 de julio de 1662, el cuerpo decidió repartir los territorios misionales entre las diversas entidades religiosas que configuraban la iglesia neogranadina para que cada una se responsabilizara del área a ella asignada. A los jesuitas se les adjudi-

---

9 Barandiarán, Daniel de: “El Orinoco amazónico…”, pág.141.

10 Véase Barandiarán, Daniel de: “Brasil nació en Tordesillas”, *Paramillo*, San Cristóbal, 13, 1994, págs. 331-774.

11 Véase Ojer, Pablo: *La Década fundamental en la controversia de Límites entre Venezuela y Colombia (1881-1891)*, Maracaibo, Corpozulia, 1982.

12 Comandancia del Vichada (100.242 Kilómetros cuadrados); Departamento del Meta (85.635); Comisaría del Vaupés (107.595); Comisaría del Guainía (72.238); Intendencia del Caquetá (44.482); y Comisaría del Amazonas (109.665).

có el territorio “junto al río de Pauto y de allí para abajo hacia la villa de San Cristóbal y ciudad de Barinas, y todos los Llanos de Caracas, y corriendo línea imaginaria desde el río de Pauto hasta el Airico comprendiéndole”[13].

La segunda: Las coordenadas que limitan los espacios temporales de este hecho histórico corren de 1661 a 1767 para los Llanos de Casanare, vale decir, para las misiones del piedemonte andino. Sin embargo, las reducciones orinoquenses sólo lograron consolidarse en 1731, es decir, 36 años antes de la expulsión de Carlos III en 1767[14].

La tercera: El hábitat geopolítico de las misiones jesuíticas del río Orinoco[15] se enmarca dentro de la agresividad del clima tropical lluvioso de sabana con bosques de todo tipo y ríos con mucha fauna ictiológica. Toda la región llanera está sometida a dos cíclicos intervalos anuales de sequía y pluviosidad que oscila entre 800 y 2.800 mm., y con temperaturas medias superiores a los 28º[16].

Sin embargo, para ilustrar el significado de estas tierras míticas, pensamos que uno de sus mejores intérpretes es el novelista venezolano Rómulo Gallegos: “La llanura es bella y terrible a la vez; en ella caben holgadamente, hermosa vida y muerte atroz. Esta acecha por todas partes; pero allí nadie la teme. El llano asusta, pero el miedo del llano no enfría el corazón: es caliente como el gran viento de su soleada inmensidad, como la fiebre de sus esteros… Tierra abierta y tendida, buena para el esfuerzo y para la hazaña, toda horizontes, como la esperanza; toda caminos como la voluntad”[17].

Según el investigador de la Universidad Central de Venezuela, Miguel Ángel Perera, durante los tiempos coloniales, no sobrepasó nunca esta tierra difícil y despoblada los 200.000 habitantes[18]. Quizá pueda llamar la atención esta afirmación pero su confrontación referencial con la población actual,

---

13 Archivo Nacional de Colombia [en adelante ANB]. *Conventos*, t. 68, fols. 437v-438.

14 Del Rey Fajardo, José: “Introducción al estudio de la historia de las misiones jesuíticas en la Orinoquia”, en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas…*, págs. 415-419.

15 Para una visión histórica: Del Rey Fajardo, José: “Introducción al estudio…, págs. 197-682.

16 Cunill, Pedro: *Geografía del Poblamiento Venezolano en el siglo XIX*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, I, 1987.

17 Gallegos, Rómulo: *Doña Bárbara*, Bogotá, Oveja Negra, 1987, pág. 63.

18 Perera, Miguel Angel: *Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597*, Caracas, 2000, págs. 112-125.

que apenas supera el millón de habitantes, parece avalar el interesante estudio que ha venido realizando durante años el mencionado catedrático.

Sin embargo, no es fácil calcular la demografía orinoquense para 1731 ya que los caribes por el norte y los guaypunabis por el sur habían diezmado sensiblemente la población indígena de la zona[19]. Sin embargo, Barandiarán calcula un promedio de 0'4 habitantes por kilómetro cuadrado lo que le lleva a concluir en unos veinte mil indígenas los contactados regularmente por las Misiones jesuíticas en ésta su última reinserción de 1731[20].

Ya en 1780 escribía el ex-misionero del Orinoco, P. Felipe Salvador Gilij: "Todavía insolentes y bárbaros, los orinoquenses, a los jesuitas y a todos les parecieron infinitos. Pero amansados en el día de hoy por la santa ley de Dios, y reducidos a ovejas, a cualquiera que tenga ojos deben parecerle poquísimos, como son en realidad"[21].

La cuarta: el número de misioneros que mantuvo la Compañía de Jesús en las reducciones casanareñas fue de un promedio de 10 hombres. Cuando se abren las circunscripciones de los ríos Orinoco y Meta el índice subió a 23[22]. Este proyecto convocó, aproximadamente a 153 jesuitas[23] de nacionalidades heterogéneas, de generaciones que se extienden desde el barroco a la pre-ilustración y de personalidades que libre y espontáneamente eligieron "la misión" a pesar de los reclamos y las necesidades que imponían los compromisos científicos y culturales de sus respectivas naciones.

Con estas premisas abordaremos nuestro tema de la siguiente manera. Estudiaremos en primer lugar los actores misionales como fueron los misioneros (I) y los indígenas y sus lenguas (II). En segundo término esbozaremos los factores del cambio: el significado de la Educación en el proceso de transformación de las sociedades autóctonas (III) y la formación del cabildo y del municipio como generadores de nueva ciudadanía (IV). Finalmente ensaya-

---

19 Barandiarán, Daniel de: "El Orinoco amazónico..., págs.129-285.

20 Para una visión global del poblamiento véase Perera, M.A.: *Oro y hambre...*, págs. 89-148. Los datos de Barandiarán se basan en el estudio de Perera y me los ha trasmitido oralmente.

21 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, pág. 76.

22 Archivum Historicum Societatis Iesu [en adelante ARSI]. *Provincia Novi Regni et Quiti*, 3, 4 y 5. Número de misioneros, por años, según los Catálogos: *1667*: 12; *1668*: 10; *1671*: 9; *1678*: 9; *1684*: 10; *1691*: 10; *1702*: 13; *1711*: 9; *1713*: 9; *1715*; 9; *1718*: 11; *1720*: 10; *1736*: 22; *1738*; 19; *1751*: 26; *1753*: 24; 1756: 25; *1763*: 23.

23 Para quien desee verificar la afirmación, puede consultar Del Rey Fajardo, José: *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*, San Cristóbal-Santafé de Bogotá, 1995.

remos una visión del proceso de evangelización y su influjo en las comunidades étnicas misionadas por los jesuitas (V).

El misionero

El número de miembros de la Compañía de Jesús que integra la acción evangelizadora en las demarcaciones de los denominados Llanos de Casanare y el gran río Orinoco ofrece un universo aproximado de 153 misioneros.

Llama la atención el hecho de que una cuarta parte de los hombres que sumergieron su existir entre las etnias llaneras y orinoquenses provenían de Italia, Francia, Alemania, Austria, Bohemia y Yugoeslavia. Esta heterogeneidad de nacionalidades y de concepciones de la vida, de cultura y de ciencia es natural que generaran un pluralismo a veces difícil, pero siempre beneficioso, en la búsqueda de la "otredad indiana".

Las tres cuartas partes restantes las configuraron miembros de la Orden provenientes de todos los reinos de España (casi un 43%) y también un diciente porcentaje de jesuitas criollos (casi un 31%)[24].

Sin embargo, antes de entrar en otros análisis, conviene definir el perfil del jesuita que laboró en tierras misionales de la Orinoquia para poder establecer un punto de referencia a la hora de formular un balance de la gestión de los hombres de la Compañía de Jesús.

De acuerdo con la *Instructio pro candidatis ad indos* las cualidades exigidas a los misioneros alemanes eran: "grande y sólida virtud; ciencia, no cualquiera, sino bien fundada y completa en cuanto pueda ser; resistencia corporal y costumbre de sufrir incomodidades y molestias"[25].

En efecto, la vida en la geografía misional significaba un cambio profundo en la existencia del jesuita y requería además una extrema capacidad de adaptación que no era asequible a todos. El hostigamiento de la naturale-

---

24 *Nacionalidad de los misioneros*: Españoles: 65 (42,48%); Neogranadinos: 47 (30,72); Italianos: 18 (11,76); Alemanes: 10 (6,54); Belgas: 5 (3,27); Franceses: 3 (1,96); Austríacos: 2 (1,31); Bohemios: 2 (1,31); Yugoeslavos: 1 (0,65). Total: 153

25 Citado por Hernández, Pablo: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús,* Barcelona, 1913, pág. 347. Es interesante todo el apartado relativo a los misioneros (págs. 343-379).

za, las privaciones, la soledad, el entorno adverso y a veces hostil e incluso la muerte, así como otras causas motivaron que algunos se derrumbaran física o psicológicamente. Ello hizo que casi un 43,79% de los misioneros durara entre 1 y 4 años en tierras casanareñas u orinoquenses, entre 5 y 9 años el 20,26 %, entre 10 y 14 años el 13,07% y más de tres lustros el 22,88%. Así pues, sólo una cuarta parte superó los tres quinquenios[26].

En este contexto es significativo reflexionar, por ejemplo, sobre los desvelos del misionero para fabricar un futuro mejor, pues, como afirmaba el misionero de La Encaramada, supone una enorme fatiga el aprender una lengua y cuando después de mucho esfuerzo se llega a dominarla, con ella no se puede servir sino a muy pocos hablantes. De querer llegar a otros es preciso volver a recorrer el mismo camino. Al hablar de los indios voqueares dirá: “No eran en mi tiempo más de sesenta almas... Perece con ellos su lengua, y el misionero se queda menos apenado que mudo”[27].

¿Cómo enfrentaron este reto los jesuitas neogranadinos?

Dentro de la cosmovisión ignaciana, las misiones fueron parte integral de la vocación fundacional de la Compañía de Jesús[28] con el mismo rango que la educación y la ciencia.

La primera respuesta se ubica en la formación espiritual que debía sustentarse en el ejercicio de las virtudes a través de la ascética y la mística, llamadas también ciencia espiritual o arte de perfección.

En concreto hay que recurrir a la práctica de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola con los que supone que el jesuita adquirirá una convicción, una experiencia y un hábito[29]. Es la metodología que avala tanto la creatividad como el compromiso.

Esa es la raíz que generó una estructura mental de valores y motivaciones que dio origen a un lenguaje singular, sólo inteligible, en el seguidor de Ignacio, “cuando se examinan las cláusulas y el sentido del Instituto que

---

26 Una excelente descripción de la vida del misionero jesuita mexicano la ofrece Hausberger, Bernd: *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen México,* Wien-München, 1995, págs.55-87. “Las Leben in den Missionen”.

27 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, pág.170.

28 Ruiz Jurado, Manuel: “Espiritualidad ignaciana en la <Formula del Instituto S. I.>”, *Manresa,* Madrid, 48, 1976, págs. 309-322.

29 Charmot, F.: *La pedagogía de los jesuitas*. *Sus principios. Su actualidad,* Madrid, 1952, pág. 151.

abrazaron, tras una experiencia interior que cambió sus vidas" y que los motivó a enfrentar todo tipo de dificultades y hasta de fracasos[30]. En su interior tenían que conjugar la interioridad de la experiencia religiosa, la obediencia, la preparación de élite y la apertura continua a la adaptación.

La espiritualidad ignaciana se inspira en la vida y como es una "espiritualidad portátil" recurre a todos los recursos de la vida y por ello ciencia y arte, naturaleza y cultura, patria y familia son valores humanos que comprometen la decisión de acrecentarlos.

Todavía más, los ideales espirituales alimentaron su convicción religiosa y la fidelidad a la cotidianidad estuvo avalada por la disciplina y las reglas estrictas de forma tal que todo ello constituye la piedra de toque para comprender los niveles de la entrega, la cual, en el fondo, era entendida como respuesta individual a Dios y una respuesta corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús.

La segunda respuesta radica en la selección de las personas enviadas a los campos misionales: el criterio fue enviar a las misiones hombres de cualidades humanas e intelectuales tales que pudiesen responder a los grandes problemas planteados por la colonización y promoción humana de los hombres de las grandes selvas.

Para realizar el análisis correspondiente hay que tener presente el punto de partida: si la universidad los había profesionalizado para ser ciudadanos de una comunidad cultural internacional[31], en los espacios misionales debían adquirir otra ciudadanía mental bien ajena en muchos aspectos a los arquetipos vividos y presentidos.

La calidad de la cualificación comienza a tener vigencia desde el momento del tránsito de la academia a la vida misional que le obligaría al misionero a interpretar no sólo los laberintos de las etnias y sus lenguas sino además a construir la reducción como proyecto de futuro.

---

30 Ruiz Jurado, Manuel: "Enviados por todo el mundo...", *Paramillo*. San Cristóbal, 14, 1995, págs. 735-736.

31 Tras analizar la formación intelectual de los misioneros llegamos a una primera conclusión: que todos realizaron sus estudios de Filosofía y Teología en acreditados centros universitarios de Europa o de Nueva Granada. Pero esta afirmación la podemos matizar todavía más. La mitad de los miembros que destinó la Orden de Ignacio de Loyola a los espacios profundos de la Orinoquia adquirió su formación universitaria en las aulas santafereñas, bien fuera en su totalidad (38,56%), bien fuera como culminación de los estudios iniciados en otras latitudes del viejo mundo (11,76%)

A posteriori, a la hora de establecer un balance, podemos apelar a dos indicadores que pretenden interpretar bien sea las virtudes humanas del equipo misional, bien sea su capacitación intelectual a través de su obra científica.

En el primer caso hay que hacer referencia al siguiente elenco: de los 153 misioneros seis devendrían a Provinciales del Nuevo Reino[32], siete regirían como Rectores bien la Universidad Javeriana de Bogotá, bien la Universidad de Gorjón en la Isla de Santo Domingo[33], treinta y ocho dirigirían distintos colegios de tan dilatada circunscripción[34], quince serían profesores universitarios[35].

Otro indicador fiable es la producción intelectual del misionero, la cual se llevó a cabo en latín, castellano, alemán, francés, italiano, holandés y checo.

Si pretendiéramos establecer una síntesis diríamos que la primera disciplina que tuvieron que desarrollar fue la lingüística como único y exclusivo método de acceder al otro[36].

La segunda fue la misionología o la forma de tratar y convivir con el indígena para aculturarlo al sistema reduccional[37].

---

32 Diego de Tapia, Mateo Mimbela, José Gumilla, Pedro Fabro, Domingo Scribani y Manuel Balzátegui.

33 Los PP. Francisco Alvarez (1682-1684), Fernando Monterde (1697-1698), Mateo Mimbela (1720-1721; 1729), Pedro Fabro (1752-1754), Manuel Román (1761-1763), Domingo Scribani (1763).

34 Gabriel Aguilar, Francisco Alvarez, Manuel Balzátegui, Alberto Bukowski, Manuel Collado, José Dadey, Juan Díaz, Francisco Ellauri, Pedro Fabro, Manuel Gaitán, Cayetano González, Jerónimo Grossis, José Guillén, José Gumilla, Cristóbal Jaimes, Francisco Jimeno, Pedro López, Ginés Marín, Antonio Meislaz, Mateo Mimbela, Domingo Molina, José Monesiglio, Miguel Monroy, Fernando Monterde, Manuel Morelo, Martín Niño, Ignacio Olarte, Juan Ortiz Payán, Manuel Pérez, Francisco Rauber, José Rojas, Manuel Román, Domingo Scribani, Diego de Tapia, Matías de Tapia, José Tobalina, Miguel Jerónimo Tolosa, Julián de Vergara y Simón Vinans.

35 Del Rey Fajardo, José: "Filósofos y teólogos jesuitas en la Venezuela colonial", *Montalbán*, Caracas, N.º. 3, 1974, págs. 7-51.

36 Véase Del Rey Fajardo, José: *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana,* Caracas, Ministerio de Educación, 1971, 2 vols.

37 En verdad se encuentra mucho material disperso en los cronistas de las misiones llaneras y orinoquenses. Sin embargo es necesario hacer alusión a dos tratados fundamentales. El primero pertenece al P. José Gumilla y se titula "Apóstrofe a los operarios de la Compañía de Jesús y Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles" (Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado,* págs. 493-519). El segundo pertenece al P. Felipe Salvador Gilij: "De la introducción de la religión cristiana entre los orinoquenses" (Gilij, F. S.: *Ensayo de Historia Americana…*, III, págs. 53-123).

La tercera vertiente fue la historia en todas sus dimensiones, desde la carta, el memorial, el informe, la relación y la crónica hasta las obras innovadoras dentro de un contexto de venezolanidad y de americanidad[38].

La cuarta área contempla los conocimientos generados en el ámbito de la geografía[39], la cartografía[40] y la historia natural[41].

La quinta fue la antropología y la etnología[42].

La literatura espiritual[43] coronaría este recuento.

Dejamos de lado áreas como la filosofía y la teología, la lucha por la justicia[44], el estudio del aparato económico que sustentó todo el proyecto misional[45] y el arte que no tuvo oportunidad de desarrollarse por las debilidades del trópico y la dispersión de sus habitantes[46].

En todo caso, para quien desee conocer en detalle toda la exhaustiva información sobre lo anteriormente enunciado, nos remitimos a nuestro libro *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*[47].

---

38 Del Rey Fajardo, José: "Introducción al estudio…", págs. 261-399.

39 Barandiarán, Daniel: "El Orinoco amazónico…", págs. 129-360.

40 Del Rey Fajardo, José: *El aporte de la Javeriana colonial a la cartografía orinoquense*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003.

41 Fundamentalmente puede verse en Gumilla, José: *El Orinoco ilustrado y defendido*, Caracas, 1993 y Gilij, F. S.: *Ensayo…*, IV, 1955.

42 Vega, Agustín de: *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las Missiones de gentiles en la río Orinoco por la Compañía de Jesús*, estudio introductorio José del Rey Fajardo S.J. y Daniel de Barandiarán, Caracas, 2000.

43 Rivero, Juan: *Teatro del desengaño en que se representan las verdades católicas, con algunos avisos espirituales a los estados principales, conviene a saber, Clérigos, Religiosos y Casados, y en que se instruye a los mancebos solteros para elegir con acierto su estado y para vivir en el ínterin en costumbres cristianas.* Obra póstuma, escrita por el V. P. Juan Rivero, Religioso Profeso de la Compañía de Jesús, misionero apostólico y Superior de las Misiones del Orinoco, Meta y Casanare, que cultiva la provincia del Nuevo Reyno, en la América Meridional, Córdoba, 1741.

44 Del Rey Fajardo, José: *Una utopía sofocada: Reducciones jesuíticas en la Orinoquia*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1996, págs. 79-104.

45 Samudio, Edda O.: "Las haciendas jesuíticas de las misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco", en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas…*, I, págs. 717-781.

46 Aunque sólo toca tangencialmente el tema es bueno recurrir a Pacheco, J. M.: "Las iglesias coloniales de los jesuitas en Colombia", *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, Medellín, 15, 1969, págs. 307-325; González Mora, Felipe: *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco, ss. XVII-XVIII. Arquitectura y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, 2004.

47 Del Rey Fajardo, José: *Bio-bibliografía de los jesuitas…*

El Indígena y su mundo lingüístico

Mas, las verdaderas diferencias con otras demarcaciones misionales las establecen el hábitat y los indígenas.

De los espacios geográficos ya hemos hablado más arriba. De los habitantes de la Venezuela profunda señalaremos aquí solamente dos características identitarias: el nomadismo y la dispersión lingüística.

Fueron muy diversos los grados de nomadismo en la mayoría de los autóctonos. Era una pauta de vida –observa Luis Duque Gómez– que estaba determinada por la naturaleza por ser ésta la fuente principal de sus recursos de subsistencia, en cuya búsqueda llevaban a cabo grandes desplazamientos con el fin de aprovechar "la maduración de las frutas silvestres, los refugios de las especies de la caza mayor y menor y las facilidades de la pesca en los tiempos de verano"[48].

El paisaje humano estuvo compuesto por muy diversas familias étnicas y con toda verdad podemos afirmar que se trataba de un auténtico mosaico de naciones[49].

Si en los Llanos los jesuitas laboraron con seis naciones distintas, en el Orinoco el número de familias lingüísticas fue mucho mayor.

Los achaguas se extendían desde cerca de Barinas hasta San Juan de los Llanos. Eran de lengua Maipure y habían sido una de las naciones más numerosas de estas comarcas[50].

Los sálivas[51] constituyen la segunda nación en importancia dentro del ámbito misional jesuítico llanero y orinoquense. Su hábitat se asentaba entre la desembocadura del Meta y los raudales de Atures y Maipures, a ambos lados del río Orinoco[52] pero también se expandieron hasta el alto Vichada y el Guaviare[53]. Sus formas de vida eran muy semejantes a las de los achaguas

---

48 Duque Gómez, Luis: "Visión etnológica del Llano y el proceso de la evangelización", en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas...*, pág. 693.

49 Del Rey Fajardo, José: *Los Jesuitas y las Lenguas Indígenas Venezolanas*, Caracas, 1979. Mayor información en Arellano, Fernando: *Una introducción a la Venezuela prehispánica*, Caracas, 1986.

50 Rivero, J.: *Historia de las Misiones...*, pág. 46.

51 Arellano, F.: *Una introducción...*, págs. 508-519.

52 Rivero, J.: *Historia de las Misiones…*, págs. 47, 216. Gilij, F. S.: *Ensayo...*, I, pág. 74.

53 Tobar, A. y C. Larrucea de Tovar: *Catálogo de las lenguas de América del Sur con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas,* Madrid, 1984, pág. 161. Morey, Nancy C. y Morey, Robert V.: "Los sáliva", en Coppens, Walter (Edit.): *Los aborígenes de Venezuela,* Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, I, 1980, págs. 241-285.

pero sus lenguas eran totalmente diversas. Esto no impidió que convivieran en aldeas mixtas en donde fácilmente se hacían bilingües pues los hijos eran de madre sáliva y de padre achagua[54]. Los jesuitas clasificaron su lengua como matriz[55].

Al norte de los Llanos habitaban también tres etnias de agricultores en lo que se denominó el Airico de Macaguane entre los ríos Casanare y Apure: los betoyes, los giraras y los tunebos.

Los betoyes se ubicaban entre el río Sarare y el Uribante[56] y aunque Gumilla considera su lengua como matriz[57], sin embargo, hoy se le considera de origen chibcha[58]. Gozaban de una geografía privilegiada y sus tierras constituían uno de los corredores terrestres entre Venezuela y el Nuevo Reino.

Los giraras aparecen en las historias jesuíticas como una etnia belicosa y cruel[59]. Habitaban en la serranía de Morcote y en el Airico de Macaguane pero tenían sus ramificaciones profundas en el actual territorio venezolano[60].

La imagen que hoy tenemos del tunebo se puede tipificar en un grupo indígena extremadamente introvertido en su psique, ajeno al acontecer del mundo circundante, aferrado a sus tradiciones ancestrales y encerrado en las inaccesibles selvas y montañas que constituyen la Sierra Nevada del Cocuy[61].

Pero la paz de las regiones llaneras se vio siempre perturbada por los guahivos y chiricoas, el grupo más poderoso y numeroso de los recolectores. Erráticos y vagabundos recorrían desde los rincones más retirados del gran Orinoco, del río Meta y del Ayrico, hasta casi los últimos términos de San Juan de los Llanos. Su nomadismo activo les hizo vivir como gitanos trashu-

---

54 Rivero, J.: *Historia de las Misiones...*, pág.199.

55 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, pág. 298. Gilij, F. S.: *Ensayo*..., III, pág. 180.

56 Rivero, J.: *Historia de las Misiones...*, pág. 346.

57 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, pág. 298.

58 Tovar, Antonio: *Catálogo de las Lenguas de América del Sur*. Buenos Aires, 1961, pág. 174.

59 Mercado, Pedro de: *Historia de la Provincia del Nuevo Reino…*, II, 1957, pág. 267.

60 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*..., págs. 117 y ss., y Arellano, F.: *Una introducción…*, págs. 400-402.

61 Del Rey Fajardo, José: “Consideraciones sobre el hombre y la lengua tuneba”, en Márquez, María Elena, Berichá (Aguablanca, Esperanza) y Olza, Jesús: *Gramática de la lengua tuneba*, San Cristóbal, 1988, págs. 5-28.

mantes sin poblaciones fijas, sin tierras y sin labranzas viviendo siempre del pillaje, de la amenaza y del robo[62].

Al referirnos a la cuenca del Orinoco la primera observación que llama la atención del estudioso es la pluralidad de naciones y lenguas que vertebran las huellas de los diversos poblamientos que sufrió nuestro gran río. Por ello no descendemos a singularización de ninguna de las etnias. Baste citar como ejemplo el de la pequeña reducción de La Encaramada a orillas del Orinoco: la poblaron tamanacos, avaricotos, parecas, maipures, avanes, meepures y quaquas[63].

Mas, sería el jesuita italiano Felipe Salvador Gilij quien interpretaría esa dispersión al reducir a nueve lenguas matrices todo el mosaico lingüístico de la Orinoquia[64]: Caribe, Sáliva, Maipure, Otomaco, Guamo, Guahibo, Yaruro, Guaraúno y Aruaco.

También dejó constancia el autor del *Ensayo de Historia Americana* de un sueño utópico de los misioneros del corazón de América, confirmado por las afirmaciones de Humboldt[65]: las lenguas generales. Para las áreas orinoquenses no hubieran sido el caribe y el tamanaco, propuestos por el viajero alemán[66], sino el caribe y el maipure ya que éste último –anotará Gilij– lo entienden todos en el gran río "y se podría hacer común si se quisiera"; por lo tanto, de persistir el "obstáculo de tantas lenguas... ésta sería bastante a propósito para hacer de ella una lengua general"[67].

Mención obligada debemos hacer de la nación caribe. La historia de la demografía en la Orinoquia recoge a esta nación como la más feroz depredadora de los habitantes del Orinoco medio y bajo[68].

Este mundo caribe, o mejor macrocaribe, puede ser considerado, desde su ingreso en la hoya orinoquense algunas centurias antes de la llegada de

62 Mercado, P. de: *Historia de la Provincia…*, II, págs. 285-286.

63 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, II, pág. 175.

64 Ibídem, III, pág. 174.

65 Humboldt, Alejandro de: *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, Caracas, II, 1941, pág. 178.

66 Ibídem, pág. 181.

67 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, págs. 170-171. Y en el tomo. II, pág. 56, dice: "Hacen amistad con todos y apenas se encuentra en Orinoco una nación en que no haya algún maipure. Su lengua, como facilísima de aprender, se ha convertido entre los orinoquenses en lengua de moda y quien poco, quien mucho, quien medianamente, quien bien, la hablan casi todos...".

68 Véase Barandiarán, Daniel de: "El Orinoco amazónico…", págs. 247-265.

Colón, como el pueblo de la navegación fluvial o marítima. Muy probablemente su acceso a la gran Orinoquia debió efectuarse por una doble vía: la fluvial amazónica desde el Matto Grosso y la marítima por la desembocadura del Amazonas y su lanzamiento costero e insular en el Mediterráneo americano. Por ello, tanto los caribes fluviales como los marítimos aportarán una gran cosmovisión del mundo y del agua: “Mar y Río” de donde y por donde todo nació y emergió.

Pero pronto entendieron los misioneros que la lengua se tenía que transformar no sólo en el instrumento de cohesión, sino además generar un nuevo espacio de comunicación.

Los jesuitas de la Orinoquia ingresaron al mundo cultural indígena porque lograron conocer sus universos míticos. La convivencia y el diálogo les hicieron partícipes del habitat en que vivían inmersos y por ende convertirse en parte de su historia, de su geografía, de su literatura y de sus modos de ser y existir porque, en definitiva, el lenguaje interpreta la diversidad humana e ilumina la identidad exclusiva del ser humano. A la diversidad de idiomas siempre corresponde diversidad de corazones, escribirá Gilij[69] y por ello rechazaría todo parecido a la mentalidad reaccionaria de los que en este ámbito hablan de estructuras profundas y estructuras superficiales[70].

Para el conocimiento pormenorizado de la producción lingüística de la Compañía de Jesús durante el período colonial nos remitimos a nuestro libro *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*[71], donde el investigador encontrará una información detallada sobre lo édito y lo inédito.

En la búsqueda de la otredad pensamos que el misionero orinoquense recorrió un largo y fecundo camino. Nos consta de los estudios comparativos que los jesuitas, sobre todo centroeuropeos, establecieron con las lenguas del viejo continente e incluso orientales. El P. Juan Nepomuceno Burckhart (1719-1758), gran conocedor del griego y del hebreo[72], intentó formular una

---

69 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, II, pág. 147. “Me parece a mí el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer”.

70 Olza, Jesús: “El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana”, en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas…*, pág. 439. Para explicitar esta teoría: Sontag, Susan: *Kunst und Antikunst*, Reinbek bei Hamburg, 1968 y sobre todo el capítulo I: “Gegen Interpretation”, págs. 9-18.

71 Del Rey Fajardo, José: *Aportes jesuíticos a la filología…*

72 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, IV, pág. 289.

comparación entre las lenguas sacras, incluido el siríaco y las orinoquenses pero sin llegar a ningún resultado[73]. Análogos planteamientos establecieron algunos misioneros alemanes tratando de establecer referencias con las lenguas germánicas[74]. El jesuita vizcaino Miguel Ibaseta (1719-1755) ensayó el estudio comparativo entre el vasco y el otomaco, pero su prematura muerte hizo que el trabajo quedara inconcluso[75]. De igual forma el historiador italiano de la Orinoquia, Felipe Salvador Gilij, contrapuso las lenguas areveriana y maquiritare a la caribe[76].

Del ingente material filológico, lingüístico y literario producido en Casanare, Meta y Orinoco durante el período colonial (1661-1767) sólo vendría a conocer la luz pública la obra del P. Felipe Salvador Gilij (1780-1784) en el contexto de su destierro en la ciudad eterna.

Posteriormente pasarían a conocimiento de los especialistas tanto el *Arte y Vocabulario de la lengua achagua* de los PP. Alonso Neira y Juan Rivero[77] así como también el *Arte de la lengua sáliva*[78]. El camino para los honores de la imprenta se debe al deseo de la Emperatriz Catalina de Rusia que solicitó manuscritos americanos para la obra del científico ruso Palas[79]. Hoy constituye un indicador de la forma de trabajo desarrollada por los misioneros hasta la tercera década del siglo XVIII.

73 Ibídem, III, pág. 132.

74 Ibídem, pág. 131.

75 Ibídem.

76 Ibídem, pág. 234.

77 *Arte y Vocabulario de la Lengua Achagua. Doctrina Christiana, Confesonario de uno y otro sexo e instruccion de Cathecumenos. Sacado de lo que trabajaron los Padres Alonso de Neira y Juan Ribero de la Compañia de Jesus. Trasuntado en el Pueblo de Sn. Juan Francisco de Regis*. Año, 1762. Información en Del Rey Fajardo, José: *Aportes jesuíticos a la filología…*, I, 305-307. Consta de 4.600 entradas directas y unas 6.000 indirectas y constituye una muestra de la paleolexicografia venezolana (Pérez Hernández, Francisco Javier: “Elementos de paleolexicografía en el Vocabulario Achagua de Neira y Ribero”, en Del Rey Fajardo, José (Ed.): *Misiones jesuíticas…*, págs. 615-629).

78 Publicado por Suárez, María Matilde: *La lengua sáliva*, Caracas, 1977. Otra edición más crítica se debe al investigador agustino Campo del Pozo, Fernando: “Arte de la Lengua Sáliva de 1790. Introducción”, *Paramillo*, San Cristóbal, 15, 1996, págs. 555-616.

79 El expediente reposa en Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Indiferente General*, Leg. 1342. Robledo, Emilio: “Los Manuscritos sobre lenguas indígenas americanas de don José Celestino Mutis”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, Medellín, vol., 21, n.º 75, 1955, págs. 6-15.

La Educación

El proyecto educativo misional constituía, sin dudas, uno de los retos más significativos para el futuro de las misiones. El propio Gilij, desde la lejanía de su destierro romano, escribiría que la instrucción asidua hacía que en pocos años la reducción cambiase por completo[80]. En definitiva, los jesuitas estaban convencidos de que la educación significaba el verdadero cambio social, económico, moral y religioso de las nuevas poblaciones[81].

La Escuela se erigía, pues, como una necesidad primaria en la nueva visión transformadora de la sociedad indígena. Así pues, eran los niños los que debían polarizar todas las esperanzas de futuro y su éxito dependía de la intelección que los misioneros alcanzaran de la psicología indígena y de las necesidades del país.

Y pronto descubrieron los misioneros que la pasión de los autóctonos por la música así como su propensión por la novedad y su inclinación a imitar usos extraños hicieron que se introdujesen sin dificultad y en el primer momento tanto la Escuela de primeras letras como la Escuela de música[82].

En las jóvenes escuelas del Orinoco se enseñaba solamente a leer y escribir[83] y "no son instruidos en otras ciencias, como porque sabida la de leer bien y escribir, les parece que ya están bastante instruidos y no tienen necesidad de más"[84].

Pero sin lugar a dudas la entidad educativa que más sintonía despertó en el alma de los indígenas orinoquenses fue la música. Gilij confiesa: "Y si he de decir libremente lo que siento, ninguna cosa fue jamás llevada de Europa a aquellos lugares que más les agradase, ninguna que imitaran mejor"[85].

El descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir al autor del *Ensayo de Historia Americana* que se puede convertir en música una nación[86].

---

80 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág.78. En la página 84: "… la instrucción sea continua, aunque sea breve, los cambia todo".

81 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, págs. 127, 180, 429-430. Gilij, F. S.: *Ensayo…*, II, pág. 228. Rivero, J.: *Historia de las Misiones...*, pág. 167. Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 72.

82 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, págs. 63-64.

83 Ibídem, III, pág. 63.

84 Ibídem, pág. 64.

85 Ibídem.

86 Ibídem.

Este fervor misional por la música hizo que también hubiera que contratar maestros que canalizaran esta vocación de los orinoquenses y de esta forma el canto y la orquesta e incluso la fabricación de algunos instrumentos musicales que fueron fermento de transformación de las reducciones, y de esta forma fueron abriendo su espíritu a opciones más altas de cultura[87].

En consecuencia, el objetivo fundamental de la Misión-ciudad eran los niños y los jóvenes, los cuales eran moldeados, sin interferencias, en los valores –viejos y nuevos– de la misión y como consecuencia fue surgiendo un folklore religioso en la Orinoquia que iba impregnando el acontecer diario de esas pequeñas reducciones-ciudades.

En este contexto es fácil comprender que la "Cuadrilla del rezado" (i. e. los niños y niñas) adquiría una importancia vital en el proyecto de la cultura reduccional pues la Escuela debía influir a tiempo completo para sembrar una nueva visión de la vida y del futuro de sus comunidades. Y consiguientemente la misión debía encargarse del sustento diario[88].

También debemos llamar la atención sobre algunos hechos educativos muy significativos. Más allá del ámbito de la Escuela el misionero debía crear un mundo cultural en el que se desarrollase a plenitud la "reducción ordenada".

El primer experimento se llevó a cabo con el mundo achagua, en la Reducción de San Salvador del Puerto, gracias a la visión iluminada de su misionero fundador.

El primer ideólogo de lo que podríamos llamar la "paideia" y de la cultura jesuítica indígena en los Llanos colombo-venezolanos fue el P. Alonso de Neira[89]. Como jesuita del barroco, es hijo de la formación clásica y por ende fiel cultor de la poesía, de las lenguas y de la ascética.

---

87 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, pág. 515. A modo de ejemplo: en la Reducción de Betoyes existía un cajón en la Escuela para guardar los papeles de música: "… siete oficios de difuntos, cinco misas en música impresa, dos cuadernos de varias piezas puestas en música y otros varios anexos a la música" (ANB. *Temporalidades*, t., 13. *Inventario de los bienes del Pueblo de San Ignacio de Betoyes*. 17 de octubre de 1767, fols. 135-136).

88 Alvarado, Eugenio de: "Informe reservado sobre el manejo que tuvieron los Padres Jesuitas en la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco", en Del Rey Fajardo, J.: *Documentos jesuitas…*, pág. 251.

89 Del Rey Fajardo, J.: *Bío-bibliografía...*, págs. 443-447.

Las referencias sobre su producción poética tanto en achagua[90] como en castellano[91] son abundantes. Lo que atañe a sus escritos filológicos lo hemos tratado en otra parte[92]. Pero lo más desconocido en su obra literaria lo constituye su aporte a lo religioso y a lo ascético tanto en castellano como en achagua[93].

Con estas coordenadas fundó San Salvador del Puerto de Casanare –capital de las reducciones casanareñas en 1661– y se convirtió en el arquetipo de imitación de todas las demás.

Un testigo presencial como lo fue el P. Matías de Tapia (1657-1717)[94] hace un balance de lo que significó el P. Alonso de Neira y su acción en San Salvador del Puerto. La monotonía de la reducción se rompía continuamente pues compuso muchas *Comedias de Vidas de Santos* y *Autos Sacramentales* "que hacía representar a los Indios, con que los tenía embelesados, aficionados y cautivos"[95]. Pero pronto fundó la escuela "a donde aprendían a leer, escribir, y solfa los más capaces, niños y mancebos"[96]. Y completó su visión

---

90 Tapia, Matías de: *Mudo Lamento de la vastísima, y numerosa gentilidad que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen, y sus vertientes, a los piadosos oídos de la Magestad Cathólica de las Españas, nuestro Señor Don Phelipe Quinto (que Dios guarde), Madrid 1715,* en Del Rey Fajardo, José: *Documentos jesuíticos…*, I, pág. 198: "Enseñó a sus indios a componer todo género de versos en lengua Achagua, conforme al metro español, y todas las fiestas cantaban romances en verso de esta lengua". El P. Fabo parece hacerle autor de un manuscrito anónimo: *Miscelanea variarum compostionum in exercitiis idiomatis achaguae* (Fabo: *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*, Barcelona, 1911, págs. 114-115. Rivero, J.: *Historia de las Misiones…*, pág. 257): "... compuso en lengua india una Historia sagrada en verso, que tomaron de memoria los achaguas, y la representaron en teatro público, función muy aplaudida y a la cual acudieron vecinos españoles".

91 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág. 344: "... tradujo en verso castellano, para el cual tenía muchísima facilidad y elegancia, algunos libros, y entre ellos el *Contemptus mundi* [se refiere a la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis] y los tres tomos de *Ejercicios* [*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*] del P. Alonso Rodríguez".

92 Del Rey Fajardo, José: *Aportes jesuíticos…*, págs. 302-310.

93 Tapia, M. de: *Mudo Lamento…*, en Del Rey Fajardo: *Documentos jesuíticos…*, I, pág. 198: "Compuso muchas comedias de Vidas de Santos y Autos Sacramentales, que hacía representar a los indios, con que los tenía embelesados, aficionados y cautivos ...". Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág.254: "Compuso varios libros en su idioma, llenos todos ellos de celestial doctrina; sacaron varias copias los mismos indios, que ya sabían escribir algunos de ellos, y los guardaban con grande aprecio, y los leían con mucho fruto de sus almas. *Todavía existen algunos libros de estos y los leen*; entre ellos anda un tratado de la venerable Madre Agreda, que hasta estas materias se extendía su fervoroso celo, *para que supiesen de todo*" (Los subrayados son nuestros). Rivero escribe su *Historia* en Guanápalo en 1729.

94 Del Rey Fajardo, J.: *Bío-bibliografía*…, págs. 608-610.

95 Tapia, M. de: *Mudo lamento*…, pág. 198.

96 Ibídem.

cultural dando a la música un lugar preferente e "instituyó cantores de punto, y Organo; llevó todo género de instrumentos, harpas, rabeles, chirimías, baxones, trompetas y clarines, que consiguió tocasen con eminencia dichos Indios"[97].

Fue todo un florecimiento cultural y humano el que surgió en éste traficado Puerto. El teatro y la poesía, el canto y los bailes folklóricos, la iniciación musical, el gusto por la lectura y el ansia de aprender a escribir explican la tenacidad del P. Alonso de Neira, que sin lugar a dudas fue el mejor misionólogo neogranadino del siglo XVII[98].

Sin lugar a dudas San Salvador del Puerto es la cristalización de los ideales humanistas neiranianos. El principio fundamental de su actuación se encauzaba a "atraerlos [los indios] por este medio a la enseñanza cristiana, racional y política"[99]. Y la meta final aspiraba a que sus indígenas "supiesen de todo"[100]. De esta suerte inspiró el diseño de un pueblo en el que sus habitantes se fueran instruyendo como carpinteros, herreros, sastres, zapateros, pintores y escultores[101].

Las misiones del Orinoco, dada la diversidad de etnias y su inseguridad política, tuvieron que recorrer un camino más largo.

La distribución del tiempo era común en toda la circunscripción jesuítica neogranadina.

Al amanecer las campanas despiertan a la población con el toque del Ave María y media hora después se congregaban los niños, en grupos, para repetir la doctrina cristiana. Este acto duraba media hora y se hacía frente a la casa del misionero y era en lengua vernácula[102]. Concluida la catequesis se dirigían procesionalmente a la iglesia cantando algunas oraciones[103].

---

97 Ibídem.

98 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág. 124: "No se puede negar haber sido el P. Alonso uno de los más activos y eficaces misioneros que conocieron estos Llanos". Mercado, Pedro de: *Historia de la Provincia*…, II, págs. 328-331.

99 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág. 344.

100 Ibídem, pág. 254

101 Ibídem, pág. 343.

102 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 73. En la página 72 dice: La asistencia era total "tanto por la novedad que aman tanto los indios, como por los regalitos con los misioneros los atraen, vienen con gusto a oírla".

103 Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 258.

Seguidamente se celebraba la misa; los días ordinarios tocaban flautas y violines; los domingos y demás festividades el sacrificio eucarístico era solemnizado además por los músicos de la escuela[104].

Después del acto religioso se iniciaban las tareas del día pregonadas en el umbral de la iglesia: los varones debían acudir a la Escuela y también a arreglar las dependencias "públicas" de la reducción, las mujeres, según las edades, se consagraban al aseo del pueblo y al cuidado de sus casas[105].

Por la tarde se reanudaban las tareas educativas a las 14 horas y a las 16,30 se repetía la doctrina cristiana en castellano[106] "para acostumbrar a los niños desde el principio a la lengua de sus monarcas"[107]. Al oscurecer se recitaba o se cantaba el rosario en la iglesia y a continuación los músicos y los cantores se reunían por separado tanto para ensayar como para tocar los instrumentos[108].

En las vacaciones no había doctrina ni escuela y se disfrutaba de ellas todos los jueves y las demás temporadas exigidas por los usos de la época; estos días los aprovechaba el misionero para hacer excursiones y además les enseñaba a divertirse y a aficionarse más al mundo de la reducción[109]. Como nota curiosa observa el autor del *Ensayo de Historia Americana* que "ni el tan numerosas naciones, varias en sus costumbres y lengua, se descubre una propensión particular a los juegos"[110] con excepción de los otomacos que tienen una gran pasión por el juego de la pelota[111].

Más difícil y lenta era la educación de los adultos a quienes sus obligaciones les exigían permanecer en sus labranzas casi toda la semana[112] y sólo llevaban vida reduccional los fines de semana.

El sábado a las 16,30 se reunían en la plaza junto a la casa del misionero. El acto comenzaba con la actuación del Fiscal de Justicia[113]. A continua-

---

104 Ibídem, pág. 257.
105 Ibídem.
106 Ibídem.
107 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 72.
108 Ibídem, pág. 74.
109 Ibídem.
110 Ibídem, II, pág. 224.
111 Ibídem, II, págs. 224-226.
112 Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 251.
113 Ibídem, pág. 253.

ción recitaban en su lengua con el misionero el Catecismo brevísimo del Concilio de Lima en menos de un cuarto de hora; seguidamente se hacían algunas preguntas y con base a la temática planteada concluía el Padre con un sermón[114].

La misma metodología se observaba el domingo con la particularidad de que la plática de la misa era en castellano[115]. El mismo Gilij se preguntaba si no era demasiada la instrucción: "Es cosa un poco dura –contesta– pero necesaria. Los indios nuevos necesitan de instrucciones frecuentes… Pero además, éste es un método sabiamente introducido para tener a esta gente, de por si voluble, ocupada de varias maneras, o para extinguir, o para santamente burlar su nostalgia de las antiguas selvas"[116]. El canto, la música, las procesiones, las funciones litúrgicas, los diversos tipos de diversión y sobre todo la amabilidad del misionero y el cambio que visiblemente se operaba en los hijos atraía y vinculaba poco a poco a los adultos a la reducción[117].

Concluida la misa dominical el Padre daba órdenes para los que debían hacer de bogas, peones y otra ocupación que los ausentase del pueblo; las determinaciones quedaban registradas en unos cuadernillos, llamados Diarios, a través de los cuales se controlaba el trabajo y los jornales[118].

En definitiva, educación y generación de cultura debían correr paralelas pues eran la única garantía para mantener estable la deseada reducción ordenada.

Para reconstruir el ambiente educativo que vivieron los indígenas llaneros y orinoquenses en su etapa reduccional nos remitimos a los inventarios levantados en 1767[119] y del estudio de las bibliotecas misionales[120].

---

114 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 76.

115 Ibídem, pág. 77.

116 Ibídem.

117 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, págs. 124-125: "Y cuando después de reducidas aquellas familias, esparcidas en muchas leguas de selvas, a población regular, escoge el Padre Misionero los chicos para la escuela y los que dan muestras de más hábiles para la música, este es un favor que ata últimamente a sus padres, y estiman y aprecian y hacen gala de que su hijo sea cantor, como si se le hubiera dado la mayor dignidad del mundo".

118 Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 253.

119 Una información útil sobre los bienes se puede seguir en Del Rey Fajardo, José: *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768),* San Cristóbal, 1990, págs. 45-56; 62-70.

120 Del Rey Fajardo, José: *Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial*, Caracas, 1999, II, págs. 281-361.

La formación del cabildo y del municipio

Los jesuitas asumieron claramente su misión tanto espiritual como la de creadores de "Estado", es decir, debían convertir al indígena en súbdito del rey de España, en ciudadano de un municipio, en beneficiario de un futuro mejor y a la vez dotarlo de la lengua de Castilla y hacerlo hijo de la iglesia católica[121].

¿Y cómo se llevó a cabo este proceso? Mediante lo que David Block denomina la "cultura reduccional". Este concepto abarca el proceso que vivirían las reducciones en sus usos y costumbres hasta llegar a desarrollar formas de vida cada vez mejores. Algunas de ellas, y no las más importantes, fueron: el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indígenas, así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficientes para llevar a cabo las tareas tradicionales. De esta suerte las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles[122] a la vez que cultivaban fórmulas de bienestar social.

La mayor inversión que realizó la Compañía de Jesús, amén de la formación religiosa de la población y de la educación de la juventud, se dirigió a crear aquellas tres estructuras sobre las que debía reposar la reducción: el aseguramiento de la subsistencia, la capacitación de los recursos humanos y la adquisición de la ciudadanía a través del nuevo concepto de municipio.

El punto de partida de esta ingente tarea misional y humana hay que fijarlo en la ausencia de conciencia histórica, familiar, social y nacional y por ende de un pronunciado estancamiento cultural y económico. Desconocían en pleno siglo XVII la utilización del hierro[123], del papel[124], del libro[125] y de las formas de transmisión de la cultura[126].

---

121 Rivero, J.: *Historia de la Misiones...*,pág. 293: En 1692 describía el Consejo la acción de los jesuitas "... que no se contentan solamente con reducir a los gentiles y agregarlos a pueblos, sino que procuran también con toda solicitud enseñarlos a vivir vida social, política y económica, como también su educación en las buenas costumbres y su mayor aumento".

122 Block, David: *La cultura reduccional…,* pág. 32.

123 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, I, pág. 79. Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, págs. 344, 430.

124 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, II, pág. 179.

125 Ibídem, pág. 39.

126 Ibídem, pág. 123.

La primera preocupación era la subsistencia. Así se explica la insistencia en la intensificación y mejoramiento de la agricultura "que conduce al buen estado de las poblaciones"[127].

Con el tiempo el alejamiento de algunas naciones de su entorno selvático o sabanero era compensado por la introducción de tecnologías que observaban la rotación de cultivos, la cría de animales domésticos, el uso de arados de rastreo y de surco de suelos, frutales y en definitiva por la adopción de una alimentación proteínica con el pescado y la carne, aunque la fertilidad de los conucos les obligara a hacer sus rozas lejos del mismo Orinoco[128].

De forma paralela se procedía a la creación del "hato" que debía satisfacer las necesidades comunes así como también ser subsidiario a la labor que suponían las tierras para sementeras de plátano y yuca generalmente[129]. De este modo se beneficiaban las viudas, se sustentaban los niños de la escuela, los huérfanos y los enfermos[130].

Los misioneros establecieron el criterio que en las poblaciones misionales coexistiese la propiedad privada y la comunal. Una vez consolidada la reducción, los jesuitas se desprendían de la propiedad de los hatos en favor de la economía del pueblo, vale decir, en función de las comunidades indígenas.

Este fenómeno, histórico y legal, desconcertó a los funcionarios regios encargados de implantar en las misiones la *Pragmática Sanción* del rey Carlos III e ir "desposeyendo" a los jesuitas de todas sus reducciones. Tan importante documento, registrado en Santafé de Bogotá el 30 de abril de 1743, aclara la genuina posición de la Compañía de Jesús en torno a su gestión en las misiones llaneras, y sólo la conocemos porque don Andrés de Oleaga se vio precisado a insertarlo en los autos de la expulsión en 1767[131].

---

127 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 67. Cada domingo, concluida la misa, el Misionero daba órdenes para los que habían ausentarse a sus sementeras, hacer de bogas, peones u otra ocupación que le obligara a ausentarse del pueblo; las determinaciones quedaban registradas en unos cuadernillos, llamados *Diarios*, a través de los cuales se controlaba el trabajo y los jornales (Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 253).

128 Barandiarán, Daniel de: "El Orinoco amazónico…", pág. 318.

129 Samudio, Edda O. "Las haciendas jesuíticas…", I, pág. 748.

130 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, pág. 514. Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 252.

131 ANB. *Conventos*, t. 29. *Testimonio de autos /sobre/ la expulcion de quatro religiosos de la Compañia /en/ el Partido de Meta. /D/ Andres de Oleaga*, fols. 817v-819. Lo reproducimos en nuestro libro *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*, San Cristóbal, 1990, págs. 67-68.

Un papel todavía no estudiado lo cumplen las cofradías y las congregaciones misionales en ese marco de referencia que indicaba Hegel de crear nuevas necesidades y con ellas el deseo y la voluntad de obtenerlas[132].

La segunda gran preocupación se dirigía a la formación de los recursos humanos, a la capacitación de los indígenas en sus respectivos oficios y en dotar de una infraestructura económica al futuro de la reducción.

Por primera vez vivían el reto de saltar del utillaje a la herramienta y a la racionalización del trabajo. Los indígenas orinoquenses se iniciaron en las técnicas europeas mediante los talleres que suponían, en principio, la implantación de la fragua[133], la adquisición de telares[134] y el uso de la carpintería[135]. Sin embargo la hacienda de Caribabare –símbolo de la creatividad jesuítica neogranadina– tenía además la ramada del trapiche, otra de adobería y una con un horno de teja[136].

Y como es natural se fueron abriendo los caminos de la cultura tanto a través de la pintura[137], como de las artesanías derivadas de la carpintería[138] y otras similares.

---

132 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12, Frankfurt/M, 1986, pág.108. Pérez Esteves, Antonio: "Hegel y América", *Analogía Filosófica*, México, año 8, n.º. 2, 1994, págs. 119-137.

133 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado…*, pág. 515: "El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias silvestres es buscar un herrero y armar una fragua, porque es mucha la afición que tienen a este oficio, por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas, que antes ignoraban".

134 Ibídem: "No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen ellos, porque la curiosidad los atrae a ver urdir y tejer, y ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón".

135 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, pág.65.

136 ANB. *Temporalidades*, t., 5. *Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y deposito*. 7 de octubre de 1767, fols. 690v-691.

137 Rivero, J.: *Historia de las Misiones...*, pág. 449: "… los muchachos más hábiles de manos se aplican al oficio de pintor, uno de los cuales sabe ya buscar la vida con sus pinceles, vendiendo a los españoles varias imágenes de santos". Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, pág. 65: "… saben embellecer muy bien las iglesias, coloreándolas con varias tierras y con jugos de algunas plantas".

138 En el inventario de la Reducción de Betoyes se encontraron para la iglesia que se iba a construir: "… tallas doradas y dadas de mermellón… cinco portadas, en la misma conformidad que los altares, la una de tatozano, y las cuatro de la sacristía", así como las sillas, los candeleros, las jarras, los hacheros y los faroles (ANB. *Temporalidades*, t., 13. *Inventario de los bienes del Pueblo de San Ignacio de Betoyes*. 17 de octubre de 1767, fols. 225v-226. Véase Samudio, Edda O.: "Las haciendas jesuíticas de las misiones…", I, pág. 774).

Aquí debemos dejar constancia de la existencia de un hecho muy significativo en las misiones jesuíticas sudamericanas como es el de la presencia de hermanos coadjutores, sobre todo centroeuropeos, actores fundamentales en la revolución tecnológica que se desarrolló en las haciendas y en las ciudades de la América hispana[139]. En el Nuevo Reino sólo se beneficiaron de ellos las iglesias y los colegios de la provincia[140] mientras que en las circunscripciones misionales se puede afirmar que su presencia fue, lamentablemente, casi nula[141].

Así se iniciaba la época artesanal, por oficios, a la que seguiría casi inmediatamente la pre-mercantilista y consecuentemente nacía una nueva sociedad, que necesariamente originaría patrones propios y particulares de ocupación de aquel vasto territorio llanero con el norte siempre presente de la “Reducción ordenada”.

En ella tuvieron la primera pasantía los que posteriormente se convertirían en mayordomos, capataces, peones, punteros, conductores, pastores y también los incipientes jinetes, los cuales, gracias a la actividad ganadera, transformarían al indígena en experto vaquero[142].

También la reducción cobijaba mano de obra libre y esclava, indígenas forasteros y trabajadores no indígenas con quienes establecían compromisos laborales anuales bajo el sistema de concierto[143].

Asimismo fue surgiendo una nueva clase laboral como la de los trabajadores con distintas habilidades, desde los diestros maestros artesanos, quienes constituyeron mano de obra especializada, hasta la servidumbre que habitaba en las haciendas y concurría directamente a su trabajo. A ellos se unían otros artesanos, ya oficiales o aprendices, indígenas y no indígenas,

---

139 Para las Reducciones del Paraguay, véase Hernández, Pablo: *Organización social…*, págs. 354-361.

140 Pacheco, J. M.: “Las iglesias coloniales de los jesuitas…”, págs. 307-325.

141 Un ejemplo de Hermano coadjutor en la Orinoquia fue Agustín de Vega: *Noticia del Principio y progresos del establecimiento de las Missiones…*

142 Véase Samudio, Edda: “Las haciendas jesuíticas de las misiones…”, I, pág. 772.

143 Alvarado, E. de: *Informe reservado…*, pág. 244. Rueda Enciso, Eduardo: “El complejo económico administrativo de las haciendas…”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, págs. 7-8. Los concertados tributarios recibían un trato especial pues en esos casos era la hacienda la que tenía que pagar el tributo que se les descontaba del pago.

quienes con sus diversos trabajos contribuían a la construcción de los recintos públicos y privados[144].

La tercera preocupación se centraba en levantar la "Reducción ordenada", tanto en sus espacios físicos como en las exigencias de la nueva convivencia social, religiosa, laboral y cultural.

El punto de partida del municipio solía fundamentarse en el respeto a las jerarquías políticas de las naciones antes de reducirse. Los caciques gozaban de dignidad perpetua y hereditaria excepto en caso de rebelión contra su soberano[145]. En la misión usaban bastón de mando con pomo de plata y en la iglesia ocupaban un sitial de honor. Generalmente ni el misionero, ni los capitanes de la escolta, ni el gobernador decidían nada sin antes escuchar el parecer del cacique o caciques[146].

Pero la adaptación a los modelos indianos se iniciaba con los alcaldes a quienes correspondía el gobierno ordinario e inmediato del pueblo y eran elegidos anualmente. Y los fiscales, igualmente electos por un año, eran los encargados de celar por el cumplimiento de la justicia y los ejecutores de los castigos impuestos por las faltas cometidas[147].

Las funciones que hoy denominaríamos como policiales les estaban asignadas a la Escolta[148], es decir, la custodia del orden y de la ley entre los indí-

---

144 Véase Samudio, Edda O.: "Las haciendas jesuíticas de las misiones…", I, pág. 753.

145 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, II, pág. 331. Sobre los caciques en general (Ibídem, págs. 169-176). "Respecto al gobierno civil de estas tribus: el *cacique*, al igual que un pequeño príncipe, las preside con la suprema autoridad y se sirve para la más cómoda administración de su pueblo de un *teniente*; a éste, como hay muchas parcialidades en estas tribus, el cacique agrega la misma cantidad de *capitanes* y éstos a su vez tienen sus lugartenientes llamados *alcaldes*. Los últimos cumplen con las órdenes dadas a ellos a través de otros oficiales menores llamados *alguaciles*, y a quienes pertenece preocuparse por que todo el pueblo asista diariamente…" (Stöcklein, Joseph: *Der Neue Welt-Bott*, Ausburg-Graz-Wien, 1726-1761, Carta n.º 568, *Carta del P. José María Cervellini al P. Francisco Pepe*. Misión de los Llanos, 2 de julio de 1737).

146 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, II, pág.173. En el ámbito económico también aprovecharon las infraestructuras existentes. Nancy Morey ha estudiado la vigencia de redes comerciales indígenas, hecho que es muy importante a la hora de visualizar la acción misionera y su expansión (Morey, Robert V. y Morey, Nancy: *Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela,* Caracas, 1975).

147 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, pág. 331. Alvarado, E. de: *Informe reservado...*, pág. 253. ANB. *Temporalidades*, t. 5, fol. 788v: "... en este año [1745] pidió el P. Gumilla, superior de las Misiones, dos títulos uno de alguacil mayor y otro de notario...".

148 Para las Escoltas nos remitimos a Del Rey Fajardo, José: "Las escoltas militares en la misiones jesuíticas de la Orinoquia (1661-1767)", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* Caracas, t. LXXVIII, n.º 311, 1995, págs. 35-69.

genas[149]. En poder de los capitanes de la escolta residió siempre el conocer las causas civiles y militares[150].

También la instalación de los mecanismos que miran a la salud fueron preocupación del misionero, desde la prevención de las medicinas necesarias[151] hasta las boticas[152] y pequeños centros asistenciales que colaboraran a la beneficencia organizada, como el de Pauto[153]. Por ello no es extraño encontrar en las bibliotecas misionales obras como el *Florilegio medicinal* del H. Steynefer[154].

De esta forma la corona española asentaba dos acciones fundamentales del imperio: la presencia administrativa del estado en esas incógnitas regiones y el establecimiento de una frontera efectiva hispana que avanzaba y se imponía frente a los enemigos bien indígenas, bien europeos.

El proceso transformador

Para poder comprender la ruta de la "cristianización" hemos hecho referencia al proceso que se iniciaba con la "reducción", continuaba con la educación e incorporación a la vida civil y concluía con la conversión. En

---

149 Gilij, F. S.: *Ensayo...*, II, pág. 305.

150 El 1.º de julio de 1754 solicitaba el P. Salvador Quintana que se concediese a don Juan Antonio Bonalde, capitán de la escolta, "jurisdicción ordinaria" y título "como se ha concedido antes" (ANB. *Miscelánea*, t. 110, fol. 613). También conocemos una Real Provisión del Presidente don Diego de Córdoba, 1704, sobre dar jurisdicción criminal al cabo de la escolta de los Llanos para castigar los delitos (ANB. *Miscelánea*, t. 64, fol. 8).

151 El H. Agustín de Vega quien al describir al misionero dice: "... [es] un amoroso Padre de familia, que tiene prevención de medicinas, quantas puede adquirir, y el libro de mayor importancia después de los necesarios, que nunca les falta, es alguno de medicina" (Vega, Agustín: *Noticia...*, pág. 105).

152 El P. Gilij, desterrado en Roma, recordará en 1780 la visita que le hizo al autor de *El Orinoco ilustrado* en su reducción de Betoyes el año 1749 y escribirá: "En su casa, o cabaña, tenía toda suerte de útiles medicinas caseras, y al primer aviso del fiscal, dedicándose como amorosa madre a cuidarlos, era todo agilidad, todo prontitud, todo alegría. Yo estaba a su lado sorprendido de sus dulces maneras. (...) Y movido del ejemplo de tan gran hombre, una vez que hube llegado al Orinoco me afané por imitarle en algo" (Gilij, F. S.: *Ensayo...*, III, págs. 81-82).

153 AGI, *Santafé*, 249. *Testimonio de los Autos hechos a pedimiento del Padre Procurador General de la Religión de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santa Fe... cerca de la escolta y lo demás que han pedido se de para el fomento de las misiones de la Provincia de Orinoco,* fol. 77v. Semejantes declaraciones aducen los otros testigos: José Ruiz Romero (fols. 62v-63); Salvador Esparza (fol. 52v).

154 Steynefer, Juan Herno: *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios y clasicos Authores para bien de los pobres, en particular para las provincias remotas en donde administran los RR. Misioneros de la Compañia de Jhesus*, Mexico, 1712]. [Sommervogel, VII, pág. 1537].

consecuencia, la fe no significaba el comienzo sino la culminación del proceso de aculturación.

Mas, sin duda ha sido el P. José Gumilla quien más crudamente ha trazado el difícil camino que había que recorrer en el proceso de transformación –según su terminología– de "indio bárbaro" en "indio reducido".

El autor de *El Orinoco ilustrado* describe el punto de partida de esta manera: "El indio en general (hablo de los que habitan las selvas y de los que empiezan a domesticarse) es ciertamente hombre; pero su falta de cultivo le ha desfigurado tanto lo racional que en el sentido moral me atrevo a decir que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, y su vientre para beber y su inclinación a embriagarse son dos abismos sin fin. Toda esta tosquedad se ha de ir desbastando a fuerza de tiempo, paciencia y doctrina…"[155].

Este texto ha producido innumerables críticas por parte de ciertos grupos indigenistas. Sin embargo, su genuina interpretación, dentro del género retórico, conlleva a ubicar los conceptos de "bárbaro" y "reducido" como antagónicos y en definitiva expresan dos momentos culturales distintos en la visión del indígena separados por un proceso diferenciador y aculturador. Y estos dos momentos culturales en la percepción del autóctono hay que tenerlos presentes cuando los cronistas se expresan del "indio", pues de lo contrario se podrá caer en un error de perspectiva histórica.

Al iniciar este apartado lamentamos de veras que se haya perdido –o al menos que no haya llegado a nosotros– el libro del P. Felipe Salvador Gilij intitulado *La religión de los americanos*[156]. Sólo un conocedor de las lenguas y literaturas indígenas de su entorno podía llegar a los planteamientos que formula en su tomo III del *Ensayo de Historia Americana*[157].

---

155 Gumilla, José: *El Orinoco ilustrado…*, pág.103.

156 Gilij, F. S.: *Ensayo*…, III, pág. 50: "Pero hemos dicho bastante de la religión antigua de los orinoquenses. Cosa ciertamente grata sería oir ahora las máximas de otros americanos sobre este punto; y nosotros, si Dios nos da fuerzas, lo haremos en volumen separado". Y en el tomo IV, pág, 218: "Y basta por ahora haber dicho esto acerca de un punto al cual deberé volver más detenidamente en el tomo que prometí sobre la Religión antigua americana".

157 Ibídem, III, págs. 27-50.

Dos factores facilitaron la conversión de los indígenas en la Orinoquia: sus aptitudes y capacidad intelectual y en segundo lugar los vestigios que poseen de algunos elementos básicos de la religión.

Es un sentir unánime entre los escritores casanareños que cualquier nación por bárbara y agreste que sea puede llegar al conocimiento de Dios si se sujeta al trato racional y político “a ser cultivada con muchos medros en las católicas verdades, si para ello se ha hecho capaz el misionero, como lo debe hacer, y se aplica con empeño y fervor a su cultura y enseñanza en su propia lengua”[158].

Los orinoquenses poseen capacidad suficiente para comprender bien y abrazar la fe, porque: entienden cualquier cosa que les sea propuesta claramente; aprenden con facilidad y en poco tiempo diversas lenguas, e incluso las hablan pulidamente; tienen una gran memoria y lo mismo recuerdan la doctrina cristiana (si se les explica en sus lenguas) que la técnica de las artes mecánicas; en fin, vibran y captan la música de modo admirable[159].

Más problemático es el cambio moral de los misionados: “Se vuelven buenos con el tiempo –afirma el doctrinero de La Encaramada– pero nunca tanto como se espera al principio, y cuanto requeriría la fatiga que se pone en instruirlos. Su voluntad es debilísima… Mantenidos lejos de la ocasión son buenos. Pero los arrastra como a necias ovejas el piache, les alborota el amor por sus selvas nativas, la embriaguez y el escándalo”[160].

Respecto a los vestigios que descubrieron los misioneros en la conciencia de los misionados conviene señalar: la ausencia de idolatría[161], la carencia de cultos instituidos así como la falta de templos, sacrificios, ritos y otras ceremonias religiosas llevan a la conclusión de que el conocimiento que tiene del Ser supremo es simplicísimo y especulativo. “Termina en la mente sola en la que comienza; queda de alguna manera instruido el intelecto, pero no llega a las obras”[162]. Admiten un creador del universo[163], el alma distinta al

158 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág. 253.

159 Gilij, F. S.: *Ensayo*…, III, págs. 54-56.

160 Ibídem, pág. 57.

161 Gumilla, J.: *El Orinoco ilustrado*…, 291 y ss. Gilij, F. S.: *Ensayo*…, pág. 33: distingue entre los actos intelectuales y los morales y dice que bastan los primeros para no considerar a una persona como atea. “Los segundos actos se refieren a las obras y son como efectos de los primeros, pero libres y voluntarios”.

162 Gilij, F. S.: *Ensayo*…, III, págs. 33-34.

163 Ibídem, págs. 27-29.

cuerpo[164], e incluso ciertos atisbos de la eternidad[165] y de la creación[166]. Creen en el demonio, al que designan con el mismo nombre de alma, y concebido como un espíritu enemigo dotado de ingenio y soberbia[167] y en el diluvio universal[168]. Tienen una enorme confusión respecto a los malos en la vida futura, y en la presente en torno a la aplicación del concepto de bueno y malo[169].

Con estas premisas vamos a esbozar los rasgos más salientes de la pedagogía de la cristianización.

Podemos señalar tres funciones trasmisoras del evangelio: la liturgia, la predicación y la enseñanza y finalmente el arte misional.

El mejoramiento del culto sirve para arraigar en la doctrina y en la fe a los indígenas, afirma el cronista Rivero[170].

Está fuera de toda duda que la fórmula "lex orandi, lex credendi" ha tenido en la Iglesia latinoamericana casi importancia dogmatica. En la Orinoquia observamos una doble liturgia: la sacramental y la para-sacramental.

La primera era solemne, participativa y para los jóvenes diaria. Todo lo mejor y más creativo del pueblo misional debe tomar parte en las funciones religiosas que fundamentalmente giran en torno a la eucaristía.

De forma paralela se desarrolla la liturgia para-sacramental, alegre, plástica, activa que pretende recoger los sentimientos más nobles de la psicología del indígena. Cuando los cronistas hablan de brillantez de culto se refieren al culto integrado en donde las procesiones, los certámenes, el teatro, los bailes, etc.,[171] sirven para consolidar la gran festividad que se inició en la iglesia, ya que a través de su esencia musical e inquieta se acercan a lo sagrado y al interrogante del misterio.

---

164 Ibídem, pág. 34.

165 Ibídem, pág. 35.

166 Ibídem, págs. 43-45.

167 Ibídem, págs. 36-37. Y en la página 38: "Creían ellos [los maipures] que las estrellas que lucen en el cielo habían estado antes en la tierra, como ahora está en ella los hombres (…) se dice que las estrellas han estado aquí en la tierra, ahora son inmortales". Gilij cree ver aquí un esbozo de los ángeles.

168 Ibídem, págs. 39-40.

169 Ibídem, págs. 48-49.

170 Rivero, J.*: Historia de las Misiones...*, pág. 250.

171 Ibídem, pág. 257.

En la cosmovisión reduccional se cultiva una trilogía compuesta por liturgia, fiesta y trabajo, y de esta forma la mundanidad alcanza un valor estético y así divorcia el utilitarismo de el ser que la practica.

Estamos ante la ritualización del tiempo y del espacio mediante los actos y contenidos lutúrgicos. En este contexto la plaza mayor asume un significado idealizador y su cúspide se centra en la iglesia.

En ella todo debe ser majestuoso pues se ha convertido en el lugar sagrado para el intercambio entre la palabra de Dios y la respuesta del hombre.

La predicación y la enseñanza prácticamente se confunden; están sintetizados en el Catecismo Limense[172].

Los jesuitas fueron lentos en convertir a los adultos porque querían que la creencia penetrara de forma adecuada hasta crear un convencimiento y una práctica de los principios religiosos aceptados. La fe debe encarnar toda la vida humana y la conducta del creyente proyectándose así en la dimensión social del hombre.

Si pretendieron sumergirse en lo positivo de la cultura indígena fue para sustituir las categorías caducas por el dinamismo de una ética nueva que exigía una constante superación. Por eso, ideológicamente, en la plaza de la reducción la Iglesia es el corazón de la nueva vida. El indígena reducido tanto más se acerca a Dios cuanto más sincera es su conversión, es decir, cuanto más exacta es la afirmación de su personalidad mediante el cumplimiento de las virtudes. Y aunque una mirada superficial sobre esta catequesis parece no tener el relieve de la actividad litúrgica, sin embargo para los misioneros la realidad fue otra: la enseñanza de la doctrina se fragua diariamente en una acción paralela y complementaria con la liturgia; prácticamente con la enseñanza doctrinal se iniciaban y concluían las tareas diarias en las nuevas poblaciones.

La religión introdujo el nuevo espacio del templo y en él la representación de la palabra divina a través de la plástica, de las oraciones en la iglesia, de las grandes ceremonias, de los cantos y de un gran aparato musical. Lacouture sintetiza este sentido de fiesta al verificar que “se entrelaza la reli-

---

172 Gilij, F. S.: *Ensayo*…, III, pág. 76.

giosidad teatral de la Compañía y el barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva”[173].

Al recinto de la iglesia procuraron darle su carácter sagrado –majestuoso y respetuoso– a la vez que lo acercaban a la conciencia e imaginación del indígena con abundante imaginería.

Como monumento público observará el misionero Gilij: “Más atraídos son por la belleza de sus iglesias y si se pudieran hacer de mayor duración, en no mucho tiempo se volverían hermosísimas. Pero es muy rara la construcción que sobrepasa el decenio (…) En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres Iglesias (…) Y si atendemos a la calidad de los lugares, era no sólo grande, sino hermosa. No creo que merezca la pena hacer demasiado minuciosamente la descripción. Baste sólo saber que siendo los indios de un genio en el que externa magnificencia de las cosas les hiere increíblemente en la fantasía, yo puse todo el cuidado en embellecerla, incluso con alguna reducción del propio sustento necesario”[174].

Pero en torno al templo se movía además toda una estructura que debía garantizar el esplendor de las ceremonias religiosas.

Tan sólo llevaba trece años de existencia Carichana –capital de las Misiones del Orinoco– cuando el Maestre de Plata, don Pascual Martínez Marco, se vio obligado a vivir el día de Jueves Santo de 1749 en la mencionada población. En su *Diario* anotaría estas lacónicas líneas: “Vimos el monumento que se hace muy precioso y celebran todas las funciones de iglesia como en cualquiera catedral por tener una capilla y cuerpo de música muy crecido y diestro”[175].

De esta forma pretendieron crear un clima espiritual basado en la práctica de las virtudes cristianas y de los sacramentos[176]. Si prescindimos de la importancia natural otorgada al bautismo como sacramento de iniciación en

---

173 Lacouture, Jean : *Jesuitas. I. Los Conquistadores*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993, I, pág. 560. Arellano, Fernando: *El arte jesuítico en la América española*, San Cristóbal, 1991. González Mora, Felipe: *Reducciones y haciendas jesuíticas…*

174 Gilij, F. S.: *Ensayo…*, III, pág. 62.

175 Duviols, Jean-Paul : “Pascual Martinez Marco. Viaje y derrotero de la ciudad de Cumaná a la de Santa Fe de Bogotá (1749)”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Toulouse, 26, 1976, pág. 27.

176 Rivero, J.: *Historia de las Misiones…*, págs. 250, 255.

la fe, fueron la Eucaristía (y consecuentemente la confesión) los ejes vitales de la existencia espiritual de las reducciones y al parecer con un doble sentido: el de comunión con Dios y el de purificación y configuración del hombre nuevo[177]. En esta sintonía estaban concebidas las cofradías[178], las congregaciones[179] y las demás instituciones social-piadosas. El culto mariano así como la descripción de la vida y devociones populares merecerían un capítulo aparte.

En 1767 se rompe bruscamente el proceso civilizador jesuítico. Diversos historiadores comparan el repentino naufragio del imperio centenario de los tolteco-mayas y su intempestiva huida a la selva con las Reducciones jesuíticas del Paraguay y aducen como causa la desaparición de la casta sacerdotal, única depositaria de los movimientos de la ciencia y del control político[180]. Con respecto a las misiones del gran río venezolano pensamos que queda abierto el interrogante para estudiar hasta qué grado los hombres y los territorios fueron devueltos a la naturaleza.

---

177 Muy poco hablan los cronistas del rito del matrimonio, siempre insisten en lo que cuesta sacar a los autóctonos de la poligamia. Para la Confirmación estaban autorizados los misioneros.

178 Rivero, J.: *Historia de las Misiones*…, pág. 255.

179 Ibídem, pág. 250.

180 Thompson, J. Eric S.: *Grandeur et decadence de la civilisation Maya,* París, 1980, págs. 291-292: "El carácter especial [desaparición] de la civilización Maya no tiene paralelo en la historia. Lo más cercano fue sin duda aquel Estado establecido por los Jesuitas en el Paraguay durante los siglos XVI y XVII [sic]. En los dos casos existió un mando de una jerarquía pacífica y la guerra los llevó a la destrucción (directamente en el Paraguay e indirectamente sin duda en la región maya) pero existe una diferencia capital. En el Paraguay la religión y la cultura de Europa fueron impuestas por una jerarquía europea a los indígenas guaraníes. En la región maya el desarrollo fue muy largo y enteramente indígena (ante los ojos de los antropólogos ortodoxos)".

Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito

PETER DOWNES
Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile /
Johannes Gutenberg-Universität, Mainz

Introducción

Los Jesuitas llegaron en el siglo XVII a la Provincia del Marañón-Gran Pará. Desde su arribo a Brasil, en 1549, su misión se concentró en someter e incorporar numerosas naciones indígenas del litoral a la Corona Portuguesa. Los misioneros fueron llamados porque las autoridades portuguesas enfrentaron varios obstáculos para su expansión al interior del territorio, entre ellos: la resistencia de numerosos pueblos a la ocupación, las dificultades en la comunicación producto de los diferentes idiomas que se utilizaban en la Amazonía y la presencia constante de ingleses, holandeses y franceses, que "representaron una continua amenaza para la hegemonía portuguesa en la región y para su economía azucarera en expansión"[1].

Para los jesuitas, por su parte, el trabajo misionero en el norte de Brasil y la Amazonía abrió una oportunidad para cristianizar numerosas poblaciones. En 1596, la ley que declaraba la libertad de los indígenas aumentó en ellos las perspectivas de un trabajo fructífero, en especial, porque los religiosos tenían experiencias con el método misional pacífico y ya contaban con un mayor conocimiento de las lenguas nativas.

En tanto, en el oriente de la Audiencia de Quito, hoy Ecuador, los primeros proyectos de colonización empezaron en el siglo XVI con Juan Salinas de Loyola, quien conquistó las provincias de Yahuarzongo y Bracamoros,

1 Torres-Londoño, Fernando: "La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII", en Negro, Sandra y Marzal, Manuel M. (Coords.): *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Lima, 2000, págs, 1-16, aquí pág. 4.

creando las primeras ciudades en la Amazonía española: Valladolid, Loyola, Santiago de la Montaña, Santa María de Nieva[2] y Logroño de los Caballeros[3].

Pero la fundación de estos pueblos, no debe dar una falsa impresión sobre la efectividad de estos asentamientos hispánicos. Ellos fueron inestables y con escasa presencia española durante el siglo XVI e inicios del XVII[4]. Además, el sistema de encomiendas y las expediciones militares habían creado un clima hostil entre europeos e indígenas. Precisamente, la provincia de Maynas fue fundada para responder a la demanda de seguridad de las poblaciones fronterizas que necesitaron protección contra los permanentes asaltos de los indios de la región, en especial los Maynas.

Fue en este ambiente de ataques de parte de las tribus no conquistadas, pero también de rebelión de los indios encomendados que se alzaron ante los abusos de los hispanos[5], en que los primeros Jesuitas, Lucas de la Cueva y Gaspar Cujía llegaron a Borja, Maynas, en febrero 1638[6]. Iniciaron desde allí la fundación de reducciones que se constituyeron en centros de la presencia colonial en la frontera hispanoamericana, ampliando, más tarde, en 1656, su representación a la Amazonía española[7].

Es así como en los dos extremos del gran Río Amazonas, las misiones jesuitas jugaron un papel importante para los estados ibéricos. Los misioneros sirvieron a sus coronas en la pacificación de las tribus en la frontera colonial y, al mismo tiempo, expandieron la influencia imperial a nuevos territorios, incorporando numerosas naciones indígenas a sus dominios.

Estos objetivos posibilitaron que los misioneros recibieran la licencia para evangelizar a los “salvajes”, para salvar sus almas e instruirlos en la fe

---

2 Salinas de Loyola, “Descubrimientos”, en Jiménez de la Espada, Marcos (Ed.): *Relaciones geográficas de Indias- Perú*, Vol. 3, Madrid, 1965, págs. 197ss.

3 Renard-Casevitz, France-Marie, Saignes, Thierry y Taylor, A.C.: *L’Inca, l’Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle,* Paris, 1986, pág. 259.

4 Véase Taylor, Anne Christine: *Conquista de la región Jíbaro (1550-1650),* Quito, 1994, pág. 21.

5 Cujía y Cueva al provincial, 25 de octubre de 1640, en “Documentos referentes al comienzo de las misiones de Mainas de la Compañía de Jesús – Borja, 1640”, *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana* 8, Quito, 1986, págs. 259-269, aquí pág. 262; véase también Figueroa, Francisco de y Acuña, Cristóbal de: *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1600-1684),* Iquitos, 1986, pág. 154.

6 Figueroa, F. de y Acuña, C.: *Informes…*, pág. 158.

7 Phelan, John Leddy: The *Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, 1967, pág. 29.

cristiana. La civilización, en forma de una "iberización" y de evangelización, fue estrechando el vínculo entre ambos conceptos, convirtiendo a los jesuitas en servidores de Dios y del Rey al mismo tiempo. Pero el proyecto, encabezado por los misioneros, de crear un "orden" político, social, moral y religioso entre las numerosas tribus "bárbaras" y "salvajes" en la Amazonía, a nivel general, fracasó debido a múltiples factores, algunos de los cuales enunciaré a continuación.

Obstáculos de las misiones jesuíticas en la Amazonía

Las herramientas como "llaves de la misión"

Las misiones jesuitas en la Amazonía dependieron fuertemente de las posibilidades de los religiosos para abastecer de herramientas y utensilios de hierro –hachas, cuchillos, hoces, anzuelos, agujas, etc.– a los nativos; a tal punto que los religiosos, prácticamente, fueron vistos como "los señores de las herramientas".

El misionero jesuita Juan Magnin (1701-1753), de la Provincia Germania Superior, en su "Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el reino de Quito", al referirse a su experiencia en Maynas, entre los años 1738 y 1744, da cuenta de esta característica: "*Para ganarles no se sirven de razones o argumentos, que de eso no entienden, sino de dádivas y agasajos, hachas, cuchillos, agujas, herramienta, son las más convenientes razones; que como en sus rincones no tienen nada de eso sirviéndose solo de hachas de piedra, colmillos de animales, huesos y del fuego, para cortar palos y labrar sus canoas, reconociendo en la herramienta tan grande ventaja, se mueren por recibir alguna dádiva de esas, dando aun sus propios hijos por un hacha, que eso vale una china, si su padre no quisiere venir al pueblo, y siendo los hurtos entre ellos casi incógnitos, por las herramientas se hacen varios, robando y matando a sus vecinos para quitárselas, que en eso solo tienen puesta su codicia*"[8].

A similar conclusión llegó el misionero Enrique Richter (1653-1696), de la provincia Bohemia y encargado de reducir a los Jíbaros, tribu que destacó por su permanente rebeldía contra los europeos. Desde Laguna, en una carta

8 Magnin, Juan: *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*, ed. por Julián G. Bravo y Octavio Latorre, Quito, 1998, pág. 190.

del 1 de enero de 1686, al Padre Emmanuel de Boye consigna que: "*Nada hay más precioso para un indio que un hacha u otro instrumento metálico. Lo aprecia más que el oro, porque, como dicen, 'no sé qué hacer con el oro, mientras que con las herramientas de fierro puedo talar árboles, hacer sementeras, construir casas, remover la tierra, plantar plátanos, yucas y cosas de esta laya'. A propósito de esto recuerdo una historia muy ilustrativa: Cierto indio se presentó un día al P. Lucero y le dijo: 'Toma, te regalo mi hijo y tú me das un hacha o una azada'. El padre estupefacto trató de hacerle ver al indio el valor infinito de cada vida humana y de convencerle de que en conciencia no podría querer permutar su propio hijo por un hacha. El indio escuchó impasible el sermón del Padre y después de una pausa repuso: 'Padre, tú no entiendes por qué un hacha es para mí más que un hijo: hijos puedo engendrar todos los quiero, pero jamás un hacha'.*

Queda, pues, fuera de duda la importancia de estos regalillos de metal"[9], aseguró en su carta el padre Richter.

En Brasil, los misioneros tuvieron una experiencia similar. Ya desde el inicio de la evangelización, entendieron que los indios hacían todo para conseguir herramientas. Manuel da Nóbrega (1517-1570), en su obra "Diálogo sobre a Conversão do Gentio" (1557) –la primera misionología del Nuevo Mundo –, se refiere a la "venalidad" de las almas de los indios nativos. "*Una cosa que tienen es peor de todas, cuando vienen a mi tienda, convierto a todos con un anzuelo, y con otro les tonaré a desconvertir, porque son inconstantes y la verdadera fe no les entra en sus corazones*"[10].

---

9 Carta del P. Enrique Richter al P. Emmanuel de Boye, de Santiago de Laguna, el 1 de enero de 1686, en Matthei, Mauro: *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, primera parte: 1680-1699*, Santiago, 1968-1969 (Anales de la Facultad de Teología 20, cuaderno 4), N.° 10, págs. 188-194, aquí págs. 193-194.

10 "Diálogo sobre a Conversão do Gentio de P. Manoel da Nóbrega (1556-1557)", en Leite, Serafim: *Monumenta Bralisiae*, Vol. II, Roma, 1957, pág. 320: "Huma cousa que tem peior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os conveiterei a todos, e com outro os tornarei a desconverter, por serem inconstantes e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis." Agradezco a Fernando Amado Aymoré por la posibilidad de consultar su manuscrito sobre la provincia jesuítica de Brasil y Maranhão, que es el resultado de un proyecto de investigación financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft sobre los jesuitas alemanes de Europa Central en Iberoamérica, en los siglos XVII y XVIII, bajo la coordinación del Prof. Dr. Johannes Meier (Mainz). Esta investigación será publicada este año con el título "Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17. und 18. Jahrhundert), vol. 1: Brasilien. A mí me ha correspondido, por el mismo proyecto, investigar la provincia de Quito (Ecuador) que dará origen al vol. 3: Quito, que, probablemente, será publicado el 2006.

De igual manera que las herramientas fueron fundamentales para mantener el vínculo entre los nativos y la misión, también se constituyeron en llaves estratégicas para atraer y motivar a quienes aún no habían tenido contacto alguno con esta nueva forma de vida. Así lo revela, en 1727, el padre Francisco Javier Zephyris (1693-1769), quien hace planes para contactar nuevas tribus existentes en los límites del imperio colonial español. "*Después de Pascua,* –dice el sacerdote– *pretendo enviar algunos de los indios más cristianos e inteligentes con regalos a los paganos que limitan con nuestro territorio. Así pienso preparar el camino para que tengan buenas disposiciones hacia la fe cristiana*"[11].

En especial, los resultados de esta estrategia fueron muy favorables cuando estas dádivas eran acogidas por los líderes de las tribus, como observó el padre Richter: "*Con regalos se logra todo. No hay más que obsequiar al cacique con un hacha para que todo su grey lo siga al redil de Cristo*"[12].

Se puede afirmar de estos relatos y de muchos otros que se consignan en las cartas y diarios de los misioneros que los indígenas en la Amazonía, en cierta forma, entendieron las misiones como un tipo de negocio o mercado. Ellos aceptaban la influencia religiosa y cultural de los misioneros y se abrían, al menos superficialmente, a un cambio social, si eso era provechoso para ellos.

Su cooperación en las misiones dependió así de los "pagos" de los jesuitas, expresión usada por el padre David A. Fay, dos siglos más tarde, en una carta fechada el 16 de septiembre de 1753 en Tapuitapera, Marañón portugués: "*La gente de aquí y los indios en general no conocen regalos más gratos que los objetos de hierro, que son hachas, cuchillos y hoce … No les gusta mucho, todavía, la Iglesia, y cuando, un día por semana, uno de ellos viene para asistir la misa o para un otro servicio divino, luego después va buscar el misionero, diciendo: Padre, págame por haber venido a la iglesia. Sin ser pagados, no dan ningún paso*"[13].

---

11 Carta del P. Francisco Javier Zephyris al P. Francisco Javier Goettner, sacerdote de la misma Compañía, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Graz, escrita en la reducción de Pinches, el 2 de enero de 1727, en Matthei, Mauro: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735*, Santiago, 1972 (Anales de la Facultad de Teología 23, cuaderno 3), N.° 59, págs. 192-201, aquí pág. 196.

12 Carta del P. Enrique Richter al P. Emmanuel de Boye, escrita en Laguna, el 1 de enero de 1686, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699,* pág. 193.

13 Carta del P. David A. Fay a su hermano Ladislau, en Tapuitapera en el Marañón portugués, el 16 de septiembre de 1753, traducido del húngaro al portugués, en Rónai, Paulo: "As cartas do P. David Fáy

Sin regalos, especialmente herramientas, nada fue posible y, por lo tanto, cuando éstos comenzaron a faltar, las misiones en la Amazonía experimentaron un deterioro porque, como consigna en su diario el experimentado sacerdote Manuel Uriarte (1720-1801): "*…si el indio huele que [el misionero] no tiene qué darle, no le hará caso, o se irá al monte*"[14].

Los misioneros, concientes de ello, experimentaron la angustia de ver cómo por la falta de herramientas sus esfuerzos de años se perdían. "*Desagraciadamente el P. Superior no tiene una sola herramienta que darme cuando vaya a los cunibos. Él mismo ha regalado incluso el hacha que necesitaba para su cocina. Ay, Padre, con gusto sufrimos las privaciones en la comida, la bebida, la vestimenta y otras necesidades corporales; pero nos duele no tener estas cosas que son imprescindibles para que los indios lleguen a Cristo*"[15], expresaba sentidamente el padre Enrique Richter en 1686.

Problemas de comunicación: la Babel amazónica

Los misioneros europeos consideraron que la multitud de diferentes lenguas y dialectos existentes en la Amazonía fue un gran obstáculo para la evangelización de los indios. Sus experiencias con las difíciles lenguas nasales y con el tipo de sílabas usadas por los nativos dejaron en ellos una impresión tal que algunos misioneros compararon la situación con la Babel bíblica.

Ellos quisieron solucionar el problema de esta "Babel amazónica" aprendiendo la mayor cantidad de lenguas nativas posibles. Si no lo lograban, la alternativa fue, entonces, una comunicación indirecta por medio de intérpretes nativos.

En la Amazonía española, el inga o quechua fue la "lengua franca". En Brasil, el tupí sirvió como "lengua general", que fue como un vehículo de

---

e a sua biografia. Tradução do húngaro e do latim", *Anais da Biblioteca Nacional do Río de Janeiro*, 64, Río de Janeiro, 1944, págs. 191-273, aquí pág. 273: "A gente daqui e os índios em general não conhecem presentes mais gratos do que os objetos de ferro, nomeadamente machados, facas e porretes… Da igreja ainda não gostam muito, e quando, num dia da semana, um deles vem assistir à missa ou a outro servçio divino, logo depois vai procurar o missionário, dizendo: - Pai, paga-me por eu ter vindo à igreja. Sem serem pagos, não dão sequer um passo."

14 Uriarte, Manuel J.: *Diario de un misionero de Maynas*, ed. por Constantino Bayle, Iquitos, 1986, pág. 119.

15 Carta del P. Enrique Richter al P. Emmanuel de Boye, de Santiago de Laguna, el 1 de enero de 1686, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699*, pág. 194.

comunicación entre los misioneros y los intérpretes o directamente con los nativos si ellos sabían hablar este idioma. Los misioneros sabían muy bien que su mensaje, su catequesis, el proyecto de evangelización, dependía de poder transmitir adecuadamente los contenidos.

Pablo Maroni (1695-1757), de la Provincia de Austria, quien trabajó entre 1730-1746 en Maynas y fundó allí varias misiones, entre otras San Juan Nepomuceno de Tiputini, Nombre de Jesús de Tiputini, San Miguel de Ciecoya y Santa Cruz de los Mumus[16], da cuenta en su obra "Noticias autenticas del famoso río Marañón" sobre su experiencia con las lenguas de la Amazonía española.

El religioso, precisamente, llama Babel al área del Marañón: "*En tanta muchedumbre de naciones que pueblan las montañas del Marañón, no es fácil á decir (sic) la variedad de lenguas y costumbres que usan. Tocante á las lenguas, muy bien dijo nuestro P.ᵉ Vieira, como experimentado en eso, le venia corto al Marañón el nombre Babel, porque en la Torre de Babel, como atestigua S. Gerónimo, hubo solamente setenta y dos lenguas, y las que se hablan en este río, son tantas y tan diferentes, que no se le sabe el nombre ni el número, con ser que la mayor parte de las provincias contiguas quedan aun por descubrir. Lo que pareciera increíble, si no lo enseñase la experiencia, es que se hallan á veces nacioncillas de 300, 400 almas, y aun menos, que hablan lengua del todo distinta de las demás, como es la alemana de la hebrea ó latina*"[17].

Pero no sólo la multiplicidad de lenguas constituyó una dificultad para Maroni, sino también los nuevos sonidos que en ellas se utilizaban. "*Añádase á esto lo que también notó el mismo P.ᵉ Vieira, y es, que hay muchas lenguas, por no decir las más, de tan oscura y cerrada pronunciación, que con toda propiedad se puede afirmar que no se oyen. Muchas veces sucede estar el misionero con el oído aplicado á la boca del bárbaro, y aun del intérprete, sin poder distinguir las sílabas ni percibir las vocales ó consonantes de que se forma muchas palabras, equivocándose la misma letra con dos ó tres*

---

16 Chaumeil, Jean Pierre: "Introducción", en Maroni, Pablo: *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribialas por los años de 1738 un misionero de la misma Compañía*, ed. por Chaumeil, Jean Pierre, Iquitos, 1988, pág. 16.

17 Maroni, P.: *Noticias auténticas…*, pág. 167.

semejantes, ó componiéndose (lo que es más cierto) con mezcla de todas ellas, unas tan delgadas y sutiles, otras tan duras y escabrosas, otras tan interiores y obscuras y tan ahogadas en la garganta, que apenas la pronuncian en la lengua, otras tan cortas y prestas, otras tan extendidas y dilatadas, que no perciben los oídos más que la confusión. Ahora, si tan dificultoso es el oir semejantes lenguas, ¿qué trabajo no costará el entenderlas, el escribirlas para ayuda de la memoria, el reducirlas á gramática y preceptos para poder estudiarlas, por fin, el pronunciarlas de modo que los bárbaros las entiendan?"[18].

A la multiplicidad de lenguas y a su difícil pronunciación, se sumó la abundancia de nuevo vocabulario, según el mismo padre Maroni: "*Añádase que estas lenguas, al mismo paso que abundan de vocablos para explicar la variedad de manjares y bebidas, plantas, frutas, animales, y aun de la mínima sabandija, asimismo son muy escasas y faltas de palabras para explicar lo que toca á la enseñaza xtiana, al pecado, á Dios, al alma y sus espirituales operaciones y otras cosas semejantes. Todas estas naciones ni aun vocablo tienen para decir que creen lo que se les dice; ¡cuán lejos estarán de creer realmente lo que el misionero, aun después de aprendida la lengua, no halla palabras para explicarles, por más estudio que ponga en eso!*"[19].

Las dificultades detectadas por Maroni también habían sido consignadas anteriormente por el jesuita de Bohemia Wenceslao Breyer (1662-1729), quien, el 18 de junio de 1699, escribió desde la reducción Santiago de Laguna, una carta a su hermano, también jesuita en Praga, respecto al obstáculo idiomático que dificultaba las misiones del Marañón: "*Hay aquí tantos pueblos y tantas lenguas, que entre la ciudad de S. Francisco de Borja y el río Napo se encuentran hasta 60 de ellos; sin embargo, toda aquella región se puede atravesar en 200 horas de camino. Como cada pueblo tiene su propia lengua y un misionero no puede aprender sino una o dos de ellas, la evangelización necesariamente se atrasa. Si todos los indios no hablaran más que una lengua, hace tiempo que estos pueblos podrían haberse convertido al cristianismo*"[20].

18 Ibídem, págs 167-168.

19 Ibídem, pág. 168.

20 Carta del P. Wenceslao Breyer a su hermano, sacerdote jesuita en Praga, en Santiago de Laguna, el 18 de junio de 1699, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699,* N.° 18, págs. 247-255, aquí pág. 252.

Ante este panorama, resultó vital para las misiones que los religiosos aprendieran a lo menos una lengua nativa, aunque ello costó mucha energía y tiempo. Los misioneros jesuitas no rehuyeron ese desafío y al menos debieron estudiar el inga, para asegurar una correcta transmisión del Evangelio y su catequesis.

Sin embargo, no se trató de un aprendizaje simple pero sí necesario, como muestra la carta del padre Francisco Javier Zephyris a su hermano Félix en 1724: "*Todavía me encuentro en Quito rompiéndome la cabeza con el aprendizaje de las diversas lenguas indígenas, que son por entero extrañas para un misionero europeo. Un sacerdote experimentado como es el P. Juan Bautista Julián de la provincia de Alemania superior, nos escribía que al llegar a su reducción no había podido hablar ni una sola palabra con los indios, ni menos entenderlos. Tampoco había nadie en la cercanía que hubiese entendido ambas lenguas y hubiese podido hacer de intérprete. Se decidió entonces por tomar a sus servicios dos muchachos indios a los que con mucha paciencia enseñó la lengua general india, que es la incaica, para que a su vez ellos pudiesen instruirlo en su idioma materno y así él quedase por fin en condiciones de asumir su cargo. Todo esto consume muchísimo tiempo, pero hasta ahora no se ha encontrado un camino más expedito para convertir a aquellos pueblos*"[21].

Para la mayoría de los misioneros, la tarea no resultó tan compleja por la capacidad innata que tuvieron para aprender y manejar las nuevas lenguas. El padre Manuel Uriarte fue uno de ellos y tuvo la ventaja de llegar a la misión ya sabiendo hablar el tucano, lengua que había aprendido de un manuscrito[22]. El mismo sacerdote editó, posteriormente, dos obras lingüísticas: "Doctrina y Vocabulario en la lengua del Napo" y "Arte de la lengua kiriri [tiriri!]"[23].

En Brasil, en tanto, los misioneros optaron por el tupí como lengua general de sus misiones. El padre Anselm Eckart (1721-1809), de Mainz (provin-

---

21 Carta del P. Francisco Javier Zephyris a su hermano, Félix de Zephyris, escrita en Quito, el 19 de noviembre de 1724, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735*, N.° 45, pág. 134.

22 Carta del P. Uriarte de 1752, en Davin, Diego: *Cartas Edificantes, y Curiosas, escritas de las Misiones Extranjeras, y de Levante por algunos Misioneros de la Compañía de Jesús*, Vol. 16, Madrid, 1757, págs. 84-97, aquí pág. 91.

23 Véase Streit, Robert: *Amerikanische Missionsliteratur 1700-1909*, Vol. III, Aachen, 1927, pág. 136; también Cipolletti, María Susana: *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: die Westtukano Amazoniens 1637-1993*, Münster, 1997, pág. 77 con la nota 22.

cia Rhenania Superior), quien trabajó en las misiones de la Amazonía portuguesa entre 1753 y 1757, editó una gramática latín-tupí con el título "Specimen Linguae Brasilicae Vulgaris"[24] destinada a facilitar el trabajo cotidiano en las misiones. Él redactó también una catequesis en dos lenguas originarias de la cual tenemos referencia en sus propias palabras: "*Cuando estuve en la misión de Abacaxis yo redacté con gran fuerza una pequeña catequesis o instrucción en cosas de la fe, [la hice] en las lenguas de dos naciones, de los Ariquéna y de los Baré, para poder bautizar enfermos y personas muy entradas en años (que por causa de su ansiedad no podían aprender más la lengua general). Este librito fue confiscado con muchos otros escritos en 1759 en la fortaleza portuguesa de Almeida*"[25].

Al igual de lo que ocurrió en la parte española del Marañón, los misioneros destinados a la colonia portuguesa recomendaron a los nuevos indipetae (los que pedían ir a las Indias) aprender el tupí antes de entrar a las misiones. A ello apuntan parte de los escritos del padre Francisco Wolff (1707-1767), a sus hermanos de Glatz, Bohemia, en 1738: "*Las distintas lenguas, que usan nuestros marañonenses, son en casi todos los pueblos diferentes, así, en un aldea o pueblo, no se entiende el otro. Yo, que me adulé en Lisboa que podía manejar todo con el idioma portugués, ahora veo muy claro, como era necesario para mi, si quiero ser un útil instrumento para la*

---

24 Por primera vez editado en Murr, Christoph Gottlieb von: *Jornal zur Allgemeinen Litteratur*, parte 6, Nürnberg 1778, págs. 195-213 y parte 7 Nürnberg 1779, págs. 121-122; existe una nueva edición por el alemán Julius Platmann: *Anselmo Eckart, Specimen Linguae Brasilicae Vulgaris*. Editionem separatam alias immutatam curavit Julios Platzmann, Lipsiae, 1890.

25 "Des Herrn P. Anselm Eckart, ehemaligen Glaubens Predigers der Gesellschaft Jesu in der Capitania von Pará in Brasilien Zusätze zu Pedro Cudena´s Beschreibung der Länder von Brasilien und Herrn Rectors Christian Leiste Anmerkungen im sechsten Lessingischen Beytrage zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel", en Murr, Christoph Gottlieb von (Ed.): *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in America*, Nürnberg, 1785, págs. 451-596, aquí pág. 562: "Als ich mich in der Mission von Abacaxis befand, habe ich mit großer Mühe einen kleinen Katechismus, oder Unterweisung in Glaubenssachen zusammengetragen in den Sprachen zwoer Nationen, so gewesen Ariquéna und Baré, um Kranke und sehr betagte Personen (welche wegen ihres hohen Alters nicht mehr im Stande waren, die allgemeine Sprache zu erlernen) taufen zu können. Dieses Büchlein ist mir mit mehreren andern Schriften 1759 in der portugesischen Gränzfestung Almeida hinweggenommen worden". Eckart, después de la expulsión de los jesuitas de Brasil (1759), fue encarcelado durante 15 años como "enemigo del estado" en la fortaleza São Julião en la desembocadura del río Tejo. Sobre la vida de Anselm Eckart véase Nebgen, Cristoph: "Inter spem et metum – Die Vita des Mainzer Jesuiten Anselm Eckart (1721-1809)", en *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 55, Mainz, 2003, págs. 297-323.

promulgación de la gloria de Dios y la salvación de sus almas, de comprender también otras [lenguas], especialmente la brasileña o tupí, que nuestros viejos misioneros consideran una deteriorada lengua hebraica … Si yo poseyera esta lengua ya a mi llegada, yo estaría ahora verdaderamente trabajando con ella en la viña del Señor”[26].

El trabajo que realizaron los jesuitas para superar el problema de las lenguas fue realmente admirable. Además de los esfuerzos personales por aprenderlas, como ya se ha señalado, escribieron gramáticas, diccionarios y catequesis en diversas lenguas nativas. Sólo en la Provincia de Maynas fueron editadas cerca de 40 obras lingüísticas, pero, lamentablemente, la mayoría están perdidas por diversas circunstancias[27].

Recordemos que cuando los Jesuitas fueron expulsados de América (1759 de Brasil y 1767 de Hispanoamérica), ellos no podían llevar consigo sus libros y escritos y algunos, como el Padre Leonardo Deubler (1689-1769), "*en el puerto, quemó todas sus obras en folio que llevaba para imprimir en su Provincia, de linda letra*"[28].

Pero la mayoría de las obras lingüísticas dejadas por los jesuitas tras su expulsión permanecieron en tierras de misión para servir a los clérigos y franciscanos que tomarían el puesto de ellos. Sin embargo, el clero secular no mostró interés por aprender los idiomas nativos[29] y su negligencia sería una

---

26 Carta del P. Franz Wolff a dos sacerdotes en la provincia de bohemia, escritas en el colegio Santa María da Luz en São Luiz do Maranhão, el 11 y 21 de julio de 1738, en Stöcklein, Joseph: *Der Neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten dern Missionariorum Soc. Jesu. Allerhand so lehr – als geistreiche Brief, Schrifften und Reis-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und andern weit entferneten Ländern in Europa angelangt seynd. Jetzt zum ersten mahl theils aus handschriftlichen Urkunden, theils aus denen französischen Lettres Edifiantes verteutscht und zusammengetragen*, 5 Vols., Augsburg,Graz,Wien, 1726-1761, en Vol. IV/2, N.° 566, págs. 84-86, aquí págs. 85-86: "Die besondere Sprachen / deren sich unsere Maragnoner bedienen / seynd fast in jedwederem Ort unterschieden, also, daß eine Aldea, oder Dorf, die andere nicht verstehe. Ich, der ich mir zu Lissabon schmeichelte, mit der Portugesischen Sprach alles ausrichten zu können, sehe jetzt gar wol, wie nothwendig mir, wann ich anderst zu Beförderung der Ehre Gottes und des Heils deren Seelen ein tauglicher Werck-Zeug seyn will, auch der Begriff anderer, besonders der Brasilischen oder Tapuischen, welche unsere alte Missionarien für eine verderbte Hebräische Sprach halten, seye (…) Sollte ich diese Sprach bey meiner Ankunft schon besessen haben, wurde ich jetzt würcklich in dem Wein-Berg des Herrn daraus arbeiten."

27 Cipolletti, M. S.: *Stimmen der Vergangenheit…*, pág. 76.

28 Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, pág. 536.

29 José Chantre y Herrera expresa su preocupación por la pérdida de obras misioneras por descuido de los curas seculares en las misiones. Véase su obra *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*, Madrid, 1901, pág. 93.

de las causas de la pérdida de muchas de estas obras. Lo cierto es que, a inicios del siglo XIX, el gobernador de Maynas, Diego Calvo, comentó que sobre los escritos lingüísticos de los jesuitas, "*no ha quedado más memoria que del modo que se les ha destruido*"[30].

Dos mundos irreconciliables: un problema de cosmovisión

Para salvar las almas de numerosas naciones de infieles, los jesuitas entraron al interior de la Amazonía. En el inicio, dominó en ellos el entusiasmo de creer que la evangelización sería un gran éxito logrando transformar los "bárbaros" y "salvajes" en verdaderos hombres cristianos.

Desde Río de Janeiro, el padre alemán Juan Breuer (1718-1789) contó a su madre, en 1744, sobre sus expectativas al respecto: "*Yo digo, sobre los salvajes brasileños que hay en estas desoladas selvas que se expanden casi por el país entero, paganos, de tan suave y tierna naturaleza, que ellos no sólo no tienen alguna aversión por los misioneros europeos, sino también un afecto por nuestro santa doctrina. Algunos de ellos incluso han enviado delegados a nuestro superior y pidieron con mucha humildad instructores cristianos*"[31]. Pero este optimismo fue sólo temporal porque sus expectativas de una rápida conversión no se concretaron.

Influyó en esto el hecho que los indígenas no tuvieron un concepto de pecado y no entendieron la necesidad de la salvación. Explicar estos fundamentos del cristianismo y la necesidad de un cambio moral y religioso resultó dificultoso para los misioneros, en especial, cuando muchos dependían de intérpretes.

"*Lo que más cuesta a un misionero que no conoce la manera de ser de estos pueblos, es oír sus confesiones. Se hacen muy embarazosas, según el modo con que se les pregunta. Porque hay que saber que responden mucho*

---

30 Diego Calvo [Acerca de las misiones del Putumayo] 1803, en Pardo y Barreda, José: *Documentos anexos al Alegato del Perú presentados á S.M. el Rey Arbitro*, Vol. I, Madrid, 1905, pág. 47.

31 Carta del P. Johannes Breuer a su madre, de Rio de Janeiro, el 19 ó 29 de marzo de 1744, en Stöcklein, J.: *Der Neue Welt-Bott…*, Vol. V, parte 40, N.° 788, págs. 22-25, aquí pág. 24: "Ich sage: Vor denen wilden Brasilianern: dann es gibt in diesen wüsten Wäldern, welche sich fast durch das ganze Land erstrecken, Heiden, von so sanft und milder Natur, daß sie nicht allein von dem Umgang mit denen Europæischen Missionarien kein Abscheuen, sondern auch eine Zuneigung zu unserer heiligen Lehr tragen. Es haben sogar einige, aus ihrem Mittel, Abgesandte an unsere Obern abgeordnet, und um Christliche Glaubens-Lehrer, mit vieler Demuth, ansuchen lassen."

menos conforme a la verdad, a las preguntas que se les hace, que conforme al tono y modo con que se les pregunta. Pongo por ejemplo: si se les pregunta: '¿Habéis cometido tal pecado?', responderán que sí, aún no habiéndolo cometido. Si se les dice: '¿No habéis cometido tal pecado?', responden que no, aún habiéndolo cometido muchas veces. Si después se les hacen las mismas preguntas, tomando otro rodeo, confesarán lo que habían negado y negarán lo que habían confesado"[32]. Así lo relató el sacerdote galo-belga, Guillermo D'etre (1669-1745), al padre Du Chambge, desde Cuenca en 1731.

Situaciones como éstas llevaron a que, con el tiempo, buena parte de los misioneros dudara que la evangelización entre las tribus de la Amazonía pudiera, alguna vez, tener éxito. En especial, porque los indios adultos mostraron poco interés en modificar sus costumbres y si bien aceptaron las fiestas religiosas y participaron en misas y procesiones, no se logró un cambio religioso y socio-cultural profundo y menos aún instalar una moral cristiana.

Esto último quedaba en evidencia, por ejemplo, en el rechazo de los neófitos a la monogamia, como constató el padre Richter durante su estado en Maynas. "*La misión será difícil,* –decía el religioso– *pues lo que más les desagrada a los indios en la religión cristiana es la exigencia de la monogamia que no es usual entre ellos*"[33].

En la Amazonía brasileña, los jesuitas tuvieron similares experiencias porque, según el padre Anselmo Eckart: "*Para ellos tener varias mujeres es un honor*". Aún así, los religiosos insistieron en romper esta tradición: "*A pesar que ellos viven en el bosque con muchas mujeres reconocen, sin embargo, a una de ellas como su preferida entre todas. Entonces, cuando ellos entraron a las misiones con varias mujeres, se les dio la opción de elegir una de ellas y con eso ellos deberían ser contentos*"[34].

---

32 Carta del P. Guillermo D'etre al P. Du Chambge, escrita en Cuenca, 1 de junio de 1731, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735,* N.° 77, págs. 274-285, aquí pág. 275.

33 Carta del P. Enrique Richter al P. Emmanuel de Boye, escrita en Laguna, el 1 de enero de 1686, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699,* N.° 10, págs. 188-194, aquí pág. 192.

34 "Des Herrn P. Anselm Eckart", en Murr, C.: *Reisen einiger Missionarien…*, pág. 592: "Wiewohl sie in den Wäldern mit mehreren Weibern zu thun haben, so erkennen sie doch eine, welche vor den andern den Vorzug hat. Wenn sie daher mit mehrern Weibern in die Missionen kamen, wurde ihnen die Wahl gelassen, eine aus diesen zu nehmen, womit sie sich befriedigen mußten."

Pero no sólo la insistencia en la poligamia demostrada por los nativos desesperanzó a algunos misioneros, sino también la violencia y "crueldad" de algunas prácticas que ellos mantuvieron. Esto llevó a que algunos misioneros, como el padre austríaco Nicolás Schindler (1695-1740), incluso, dudara de la condición de hombres de los nativos. Así, por lo menos, lo expresó en 1736, en una carta al padre Santiago Rospichler: "*No hay pluma que pueda expresar cabalmente la torpeza, grosería y crueldad de esta gente. El que no los ha visto con sus propios ojos como nosotros, ni los ha tocado con sus manos no los podrá juzgar adecuadamente.*

Ahora bien, ya se podrá imaginar cuánta fatiga le significará al misionero venido de Europa, el transformar a estos semihombres en seres humanos y más aún en cristianos"[35].

Una percepción similar manifestó el padre Zephyris en una carta a su profesor de filosofía de Graz, padre Francisco Javier Goettner. La frustración es evidente. "*Será de sobra por todos conocido que en la conquista de estas Indias occidentales los españoles dudaron largo tiempo si estos indios eran seres humanos cabales o irracionales con cierto parecido humano como también lo tienen los monos, pero sin almas y sin haber sido creados para la vida eterna. Estas dudas se prolongaron hasta que por fin la Silla apostólica, después de madura reflexión, declaró que los indios en su esencia eran verdaderos hombres y descendientes como todos nosotros de Adán el padre común*[36]. *Aunque creo firmemente en la verdad de esta sentencia, he hecho la melancólica experiencia que un papagayo aprende más rápidamente a pronunciar palabras que un muchacho indio a hacer la señal de la cruz. ¿Y que diré de la torpeza de los adultos?*"[37].

Ante esta situación, resultaba para algunos misioneros, cada vez más evidente, que no eran motivos religiosos o culturales los que atrajeron a los indígenas a las reducciones, como queda en evidencia en la recomendación que

---

35 Carta del P. Nicolás Schindler al P. Santiago Rospichler, desde la misión Santiago de Laguna, el 10 de enero de 1736, en Matthei, Mauro y Moreno Jeria, Rodrigo: *Cartas e informes…, cuarta parte: 1731-1751*, Santiago, 1997 (Anales de la Facultad de Teología 48, cuaderno 3), N.° 85, págs. 19-21, aquí págs. 20-21.

36 Zephyris se refiere a la bula «Sublimis Deus» de Pablo III del año 1537.

37 Carta del P. Francisco Javier Zephyris al P. Francisco Javier Goettner, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Grätz, escrita en la reducción de Pinches, el 2 de enero de 1727, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735*, N.° 59, págs. 192-199, aquí págs. 196-197.

el jesuita suizo Juan Magnin hace a sus hermanos de la Compañía en su *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito: "La primera cosa que tienen que hacer es sacar a los indios de sus guaridas, para hacer de ellos hombres y luego cristianos, administrándoles el bautismo. Estos son los tres puntos en los que debe aplicar toda su ingeniosidad de misionero. Como ya se ha dicho, la discusión, los argumentos, las razones, los sermones más oportunos para mover a sus oyentes, no tienen aquí lugar, tampoco las penitencias, disciplinas públicas o las invenciones santas propias de los misioneros en las poblaciones y entre hombres civilizados, todo esto aquí no tiene valor alguno.*

Hachas, cuchillos, agujas, utensillos de hierro, un misionero con la cruz en la mano, sandalias de cuero en sus pies, con una sotana remendada que no llega a media pierna para que no se enrede en las ramas y espinas, sin medias o calcetines, cubierto de viejo sombrero de paja, acompañado de una viracocha, fusil al hombro, estos son los preparativos necesarios"[38].

La inestabilidad de muchas reducciones y las experiencias negativas en la instrucción catequética de los indios adultos y en la transformación de las sociedades indígenas llevaron a que los misioneros concentraran sus esfuerzos con los indios niños y adolescentes. Ellos, al menos, fueron más abiertos a las nuevas ideas y cambios.

Desde la colonia portuguesa, el hermano Juan Javier Treyer (1668-1737), de Austria, se manifestaba en ese sentido: "*Con un palabra: los brasileños adultos no son más capaces para cosas eternas y espirituales que, en Alemania, un niño de tres o cuarto años*."[39] Mientras, en Maynas, el misionero Manuel Uriarte recomendaba "*… que lo que convenía era poner el empeño en los niños, y con los adultos disimular mucho y regalarlos cuanto pudiese*"[40].

A lo mismo apuntaba el padre Francisco Javier Veigl (1723-1798), quien soñó con una juventud indígena auto-civilizadora y auto-evangelizadora, es

---

38 Magnin, J.: *Descripción de la provincia…*, pág. 194.

39 Carta del H. Johann Xaver Treyer a un hermano de la Soc. Jesu en Viena, en Pará, el 16 de marzo de 1705, en Stöcklein, J.: *Der Neue Welt-Bott…*, Vol. II, parte 14, N.º 322, págs. 64-67, aquí pág. 66: "Mit einem Wort: erwachsne Brasilier seynd ewiger und Geistlicher Dingen nicht fähiger / als in Teutschland ein Kind von drey bis vier Jahren."

40 Véase Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, pág. 530.

decir, con una cristiandad indígena, catequizada por los propios nativos. "*Muchos desean ardientemente, pero en vano, como un provechoso medio para la general aceptación del cristianismo, que en Quito mismo se instale un seminario explícitamente para los jóvenes de Maynas, para ser enviados, poco a poco, diversos muchachos de cada nación, y instruyéndolos, durante dos años, en una mejor fundación, en una digna artesanía, en la música, pero, especialmente, en el celo religioso y edificante moral, para que ellos después sirvan como ejemplos e instructores en su patria a sus restantes compatriotas.*

Sin embargo, esto sólo fue un deseo, porque las condiciones no se mostraron favorables para insistir. Por lo tanto, los misioneros no encontraron, en su voluntad, otra posibilidad que transformar su propia casa, en cierto modo, en un semillero, y así, la mayoría [de los misioneros], educaron en ellas algunos muchachos de varios naciones, algunos huérfanos, otros hijos de los indios nobles, y otros que trajeron desde los bosques; para instruirlos bajo buena protección en las costumbres eclesiásticas, en los correspondientes cantos, en la música instrumental y si es posible también en algunas artesanías"[41]. Pero los sueños del padre Veigl no se concretaron y así también se fue sellando el destino de la misión.

El asentamiento de los pueblos nómadas o seminómadas: un sueño no cumplido

Un gran problema que enfrentaron los misioneros fue convencer a los indios amazónicos de la necesidad de establecerse en pueblos. La mayoría de

41 Veigl, Franz Xaver: "Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Südamerika bis zum Jahr 1768", en Murr, C.: *Reisen einiger Missionarien…*, págs. 1-324, aquí págs. 319-320: "Viele wünschten inbrünstig, aber umsonst, als ein zur allgemeinen Aufnahme der Christenheit höchst zuträgliches Mittel, daß zu Quito selbst ein Seminarium, einzig für die Jugend von Maynas, möchte aufgestellt werden, um nach und nach verschiedene Knaben aus jeder Nation dahin schicken zu können, und erwann zwey Jahre lang in anständigen Handwerken, in der Musik, besonders aber im Religionseifer und auferbaulicher Sitten, mit besserm Grunde unterrichten zu lassen, damit solche nachmals in ihrem Vaterlande ihren übrigen Landsleuten zum Beyspiel und Unterricht dienen möchten. Jedoch dieses war nur ein Wunsch, welchen mit Nachdrucke zu erreichen, bey so beschaffenen Dingen kein günstiger Anschein sich zeigen wollte. Mithin fanden die Missionarien nichts anders in ihrer Willkühr, als ihr eigenes Haus gleichsam zur Pflanzschule zu machen, und liessen es ihnen die meisten angelegen seyn, darinn einige Knaben von mancherley Nationen, theils Waysen, theils Kinder der vornehmsten Indier, theils auch jüngst aus den Wäldern hergebrachte zu erziehen, und sie unter guter Obsorge in den Kirchengebräuchen, in den dazu bestimmten Gesängen, in der Instrumentalmusik, oder auch in einigen Handwerkskünsten nach Möglichkeit zu unterrichten."

las tribus de la Amazonía eran nómadas, como los Encabellados del río Napo, de los que habla el padre Francisco Niclutsch (1723-1800) "*que también en el bosque no se quedan en un lugar, sino que se trasladan de un lugar al otro. Ellos tampoco nunca construyen sus casas en el bosque cerca de las otras, sino muy dispersas, así que se tiene que caminar muchas veces más de medio día o más para ir de una casa a la otra. Cuando alguien de una casa muere, ellos lo entierran, después que falleció, en el centro de la casa, la queman y se mueven para otro lugar. Lo mismo hace cuando, después de tres o cuatro años, las tierras no son más productivas. El que estén ya acostumbrados a una vida errante fue también la causa principal de que no se pudo reunir más de 300 o 400 almas en una misión en el río Napo y de que la preocupación de un pastor fuera bautizar los niños*"[42]. Otros vivían en grupos familiares muy distantes de otros grupos humanos.

Mucho esfuerzo y tácticas fueron necesarios para acercarse a los nativos y convencerlos de establecerse en las reducciones de los misioneros, con excepción de los Omaguas que estaban en proceso de formar una sociedad comunitaria. Para el padre Magnin, quien describe la manera misionera de reducir a los nativos del Alto Marañón, ellos tuvieron que ser "*Auténticos cazadores de almas*!"[43]. "*Cuando el cazador ha llegado al lugar en donde sabe que está la presa que persigue, entonces llega la hora de emplear las habilidades de cazador, guardar un profundo silencio, rastrear y seguir la pista como un sabueso hasta que encuentre algún sendero, asechar con cuidado entre las ramas o incluso encaramarse a los árboles para ver si aparece alguna cabaña en medio de los desmontes, si se distingue el humo en algún lugar o si se oye el sonido de algún tambor o flauta. Es necesario fijarse hasta en los monos, si están asustados o parecen no tener miedo, porque*

42 Niclutsch, Francisco: *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon*, s.l. 1781, pág. 64-65: "…welche auch in dem Wald nicht für beständig im alten Ort verharren, sondern bald da, bald dort hinziehen. Sie bauen auch in dem Wald ihre Häuser niemals beysamen, sondern ziemlich zerstreut also, daß man oftmals von einem Hause zum andern einen halben Tag, und auch noch weiters zu gehen hat. Wenn jemand in einem Hause stirbt, scharren sie ihn kaum als er verschieden, in der Mitte desselben ein, zünden es an, und ziehen anderswo hin. Eben dies thun sie auch, wenn nach drey oder vier Jahren die Felder brachen. Dieses schon angewöhnte herumfahren war auch die Hauptursach, daß man in einem Pflanzort bey dem Fluß Napo niemals mehrer, als etwa 300. oder 400. Seelen hat zusammen gebracht, und bestund der jährliche Frucht eines Seelsorgers meistentheils im Taufen der kleinen Kindern".

43 Magnin, J.: *Descripción de la provincia…*, pág. 194.

si huyen es indicio de que hay gente cerca que los caza y al contrario, si no se asustan, están en el caso de los hombres que al no tener enemigos, viven tranquilos en sus reductos. En fin, hay que poner mil cuidados más y todo para sorprender a estos primitivos, porque de lo contrario, la empresa ha fallado y el trabajo está perdido. Todos huyen como bestias feroces abandonando sus casas y van a ocultarse en lo más tupido de las selvas sin que sea posible volver a encontrarlos. Pero si la celada se ha tendido con maestría, si se ha logrado cercar la cabaña y su desmonte sin ser notados, si se actúa de noche o al despuntar el alba, y si, por fin, se cae sobre ellos todos juntos y al mismo tiempo, entonces, nadie escapa de las redes, y en esto consiste el arte del cazador"[44].

Los "cazadores de almas" no sólo necesitaron paciencia en sus entradas, sino también soportar muchas fatigas y obstáculos en su caza de los nativos. Sus caminos estuvieron llenos de obstáculos y sus éxitos fueron escasos, "*…y si después de las fatigas de estas cacerías agotadoras, hechas en compañía de un centenar de indios y que duran, a veces, cinco o seis semanas, tiene la suerte de sorprender a uno o dos bárbaros sin perder a ninguno de los cazadores. Pero sucede a veces que no se coge ninguna presa y que mueren tres o cuatro indios de la escolta, sobre todo cuando se pasa de una región cálida a un país frío, y cuando se quedan allí dos o tres semanas; en tales casos, sea que se encuentre a alguien o a ninguno, la mitad del grupo caerá enferma y morirá la cuarta parte de esta mitad*"[45].

Si las entradas tuvieron "buenos" resultados, el desafío posterior para los misioneros fue encontrar los métodos eficaces de establecer a los indígenas. Los pueblos cristianos fueron centros de formación y educación. La "civilización" y "evangelización" fueron los instrumentos que buscaron la transformación de los nativos de un estado "semi-humano" a una forma de vida de "verdaderos hombres".[46] En las misiones, el orden divino, con su moral y sus leyes, fue el nuevo fundamento de la sociedad cristiana. "*A éstos buscan y cazan, como fieras, entre las espesuras y escondrijos de estos espaciosos montes; a éstos reducen en pueblos y les enseñan la ley de Dios, recono-*

---

44 Ibídem, pág. 196.

45 Ibídem, pág. 197.

46 Veigl, F. X.: "Gründliche Nachrichten…", pág. 290; Carta del P. Nicolás Schindler al P. Santiago Rospichler, desde la misión Santiago de Laguna, el 10 de enero de 1736, véase nota 35.

ciendo en su conversión la eficacia de su gracia, que de brutos que son, los vuelve hombres, devastando por medio del Evangelio, lo tosco y bárbaro de sus costumbres, y después los hacen fervorosos y firmes cristianos, que eso en los que se trasplantan, por lo envejecido del tronco, no siempre se consigue con perfección; los cogollos que de ahí nacen, son los que lo logran y si bien éstos no son libres de todos los defectos, reinando en varios, aunque muy amortiguado, lo silvestre de sus raíces, sin embargo, con su simplicidad, candidez de ánimo, modestia, prontitud y obediencia y su continua asistencia en oír la doctrina de Cristo, publican a voces con sus nuevas y cristianas costumbres, su victoria y triunfo"[47].

Esta tarea misionera tuvo en el comienzo algo de éxito. Varias tribus incluso llamaron a los misioneros para reducirlos y vivir con ellos[48]. Pero esta situación no duró mucho. Una vida controlada, con un estricto plan de día, con horas de doctrina y la obligación de participar en las misas no fue tan fácil de aceptar para los más viejos y los caciques. "*Ellos no reconocen ningún soberanía, menos todavía un orden de una constitución en común, ni ley, ni un cierto entendimiento de justicia, ningún concepto de una responsabilidad ciudadana ni siquiera doméstica; todos viven como quieren, en plena libertad, menos inclinados a alguna forma de sumisión*"[49], señaló el Padre Francisco Xavier Veigl.

También influyó el hecho que los lugares elegidos para el asentamiento de los pueblos no siempre fueron los adecuados: un clima húmedo o más frío causaba enfermedades; la tierra, en tanto, podría probarse infértil y la caza insuficiente. A esto se sumaron los abusos de poder de las autoridades militares europeas[50] y la imposición por la fuerza de nuevas costumbres. Así lo relata el padre Adan Widman (1695-1769) en sus "Apuntes" sobre conflictos ocurridos en 1753: "*Este mismo año se perdió el pueblo de Tiriri, huyéndo-*

---

47 Magnin, J.: *Descripción de la provincia…*, pág. 189.

48 Véase Zárate, Andrés de: "Relación de la misión apostólica que tiene á su cargo la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el gran rio Marañon, en que se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735", en Maroni, P.: *Noticias auténticas…*, pág. 417.

49 Veigl, F. X.: "Gründliche Nachrichten…", pág. 291: "Sie erkennen dort gar keine Oberherrschaft, ja nicht einmal eine festgesetzte Verfassung des gemeinen Wesens, kein Gesetz, kein sicheres Verständnis der Gerechtigkeit, keine Fügung einer bürgerlichen, oder auch nur häuslichen Schuldigkeit; sondern jedermann lebt nach seiner eigenen Willkühr, in gänzlicher Freyheit, keinem Dinge abgeneigter, als allen Schatten der Unterwerfung".

50 Véase Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, págs.. 145, 255, 259.

se al monte los Indios, porque les prohibían ciertas ligas en los pies, adorno suyo muy estimado, y mucho más porque los Viracochas los maltrataban"[51]. Además influyeron las epidemias y el peligro ante la presencia de los bandeirantes (portugueses de Pará que buscaban esclavos). Todos estos factores generaron rebeliones al interior de las misiones de los jesuitas provocando que algunos nativos e incluso tribus salieran de ellas.

Para el padre Veigl, también influyó la naturaleza de los indígenas, dominada por "*una falsa perfidia devotos de la mentira, el engaño, de raptar mujeres, con una larga y funesta sed de venganza, un frío desagradecimiento y llenos de desconfianza entre sí*"[52]. A su juicio, ello ni siquiera se supera con los años: "*Esta irracional tendencia a la fuga, que está en cierto modo en la naturaleza de todos estos bárbaros, se mantiene también muchos años, cuando ya están muy lejos de su patria, en medio de los cristianos; esa tampoco desaparece cuando ellos ya están acostumbrados después de muchos años a vivir como cristianos y posiblemente instruidos en la enseñanzas y principios cristianos y colmados de diversos beneficios espirituales y temporales*"[53].

Entonces, las razones por las que los indígenas abandonaron las reducciones son variadas. En algunos casos ni siquiera son entendidas por los misioneros. "*Éste [Padre Grebmer (1685-1766)] había reconstruido el pueblo Santa María con un tremendo esfuerzo y trabajo y había dotado la nueva iglesia con todos los utensilios necesarios incluso con una imagen tallada de la Santísima Madre de Dios. Los neófitos estaban también tranquilos y contentos, hasta que él tomó la decisión de quedarse con ellos sin ninguna compañía. En un santiamén, en una noche, todos los indios, incluso las mujeres*

---

51 Vidman, Adan: *Apuntes de las cosas mas memorables que pasan y pasaron en la Misión desde el año 1744 por el P. Adan Vidman*, en Colección Pastells, serie negra, Vol. 108, pág. 53 (Universidad Pontificia de Comillas/Madrid).

52 Veigl, F. X.: "Gründliche Nachrichten…", pág. 293: "… weil alle Barbaren mehr oder weniger einer falschen Hinterhältigkeit, dem Lügen, Betrügen, Weiberentführen, einer lang verderbten Rachgier, einem kaltsinnigen Undanke ergeben, und voll Mißtrauen gegen einander sind".

53 Ibídem: "Solche unsinnige Leichtfertigkeit zur Flucht, welche allen diesen Barbaren schon gleichsam zur Natur geworden ist, bleibt ihnen aucgh viele Jahre nahngen, wenn sie schon weit von ihrem Vaterlande, mitten unter die Christen versetzet sind; sie vergeht ihnen kaum endlich, nachdem soe lange an die christliche Lebensart gewöhnt, in den Glaubens- und Grundsätzen möglichst unterwiesen, und mit vielfältigen geist- und zeitlichen Wohltaten überhäuft sind".

y niños, huyeron, excepto de un niño de 9 años que se quedó en la casa del misionero”[54].

Así la fuga de individuos o de grupos desde las reducciones fue cada vez más común especialmente durante el siglo XVIII. Ello llevó al padre Veigl a decir que estos éxodos fueron “*verdaderamente unos de los más grandes obstáculos para la continuación del cristiandad*”[55].

Indios amigos: una relación condicionada

La dependencia que tuvieron los misioneros de los indios “amigos”, como el caso de los guías y remeros, limitó y condicionó las actividades de los jesuitas que vivían en las extensas e inhóspitas áreas de Amazonía.

Muchas de las misiones jesuitas en el Alto Amazonía fueron inestables. Las rebeliones y levantamientos fueron frecuentes y los nativos que no pudieron soportar más el régimen jesuita huyeron. Los misioneros para evitar el fracaso del despoblamiento de sus misiones organizaron nuevas entradas para recoger indígenas y persiguieron a los fugitivos con el objetivo de convencerlos de volver a las misiones.

Para evitar fugas, mantener la disciplina y el control en los movimientos de sus pueblos, los misioneros restringieron las horas de salida de las misiones. También los indígenas más cercanos a ellos como los Xeberos necesitaron pedir permiso a los padres jesuitas para salir de las misiones a cazar, pescar u otras importantes actividades[56].

---

54 Niclutsch, F.: *Americanische Nachrichten…*, págs. 56-57: “Dieser hatte das Pflaz-Ort St. Maria mit unbeschreiblicher Mühe und Arbeit von neuem aufgerichtet, und die neuerbaute Kirche mit allem nothwendigen Geräthe, wie auch mit einem geschnitzelten Bildniß der seligsten Mutter Gottes versehen. Es erzeigten sich auch die Neubekehrte ganz ruhig, und wohl auch zufrieden, also, daß er sich entschlossen, ganz allein, ohne einen Gespan, bey ihnen zu verbleiben: da er sich aber am mindesten versah, sind in einer Nacht alle Indianer sammt Weib und Kindern davon geflohen, ein eiziger Knab von 9. Jahren ausgenommen, welcher bey ihm im Haus geblieben.”

55 Veigl, F. X.: “Gründliche Nachrichten…”, pág. 293: “Wahrhaftig eine der größten Hindernisse für den Fortbestand des Christentums.”

56 Figueroa, Francisco de: “Ynforme de las missiones de el Marañon, Gran Pará ó Río de las Amazonas (1661)”, en Figueroa, F. de y Acuña, C.: *Informes…*, pág. 190; la prohibición de salir de las misiones sin licencia de los padres fue más tarde común, véase Niclutsch, F.: *Americanische Nachrichten*…, pág. 59: “… y pidieron, (como es común en las misiones) con muy decentes y amables gestos para licencia de salir el día siguiente al bosque”. (“… und begehrten, (wie es in der Mission gebräuchlich ist,) mit ganz sittsamen und freundlichen Gebärden um Erlaubniß, den nächsten Tag in den Wald zu gehen”).

Dentro de este panorama se puede entender que los "indios amigos" fueron necesarios para el desarrollo y consolidación de las misiones. Ellos realizaron las entradas donde "cazaban", "invitaban" o "secuestraban" (por algún tiempo limitado, para conocer la vida en las misiones) a los nativos que se encontraban en las montañas y bosques. Les correspondió, además, acoger y enseñar el movimiento de la misión a los recién llegados. Gracias a ellos las misiones pudieron continuar funcionando pues aseguraron una permanente afluencia de nuevos indígenas a la misión.

La dependencia de los misioneros del apoyo militar indígena en sus expediciones, ya sea por el conocimiento del territorio como por la escasez de soldados españoles, abrió las puertas a relaciones de amistad y confianza entre los misioneros y sus indígenas aliados. Realmente los gobernadores de Maynas no pudieron enviar auxilio militar debido a que los frecuentes levantamientos indígenas provocaron una crónica carencia de soldados españoles. Así, en sus lejanas y aisladas misiones, los jesuitas no pudieron esperar asistencia militar de los españoles por lo que la seguridad en las misiones y en especial en sus viajes misionales dependieron de las tropas indígenas.

Ante tal situación, el gobernador de Maynas, Jéronimo Vaca, ordenó la creación de un ejercicio indígena en cada pueblo misionero. Todos los hombres de entre 18 y 50 años fueron obligados a servir en estas tropas, encontrándose entre los soldados indígenas capitanes, alférez y sargentos cuyos grados militares fueron reconocidos[57]. Como en cada misión habitaban varias diferentes etnias, cada uno de ellas formó su propia compañía bajo sus comandantes[58], no mostrando las milicias una gran uniformidad. Entonces no era posible ver en ellas formaciones profesionales, sino más bien un grupo de guerreros con una semanal formación militar básica[59].

A estas milicias les correspondió realizar entradas en busca de nuevos indígenas para las misiones. Estas acciones fueron frecuentes y el Padre Widman menciona que sólo entre los años 1750 y 1761 él tuvo conocimiento de al menos 39 entradas en las que se capturó 3.000 nativos en las montañas y bosques, los cuales fueron llevados a las reducciones de los jesuitas[60].

57 Chantre y Herrera, J.: *Historia de las misiones…*, págs. 605-606.

58 Veigl, F. X.: "Gründliche Nachrichten…", pág. 36.

59 Chantre y Herrera trata en el Libro XI, Capitulo VII el asunto de las milicias de los pueblos, págs. 605-609.

A los Xeberos –primer grupo étnico en Alto Marañón que los jesuitas evangelizaron y una de las pocas etnias que hasta hoy sobreviven en las tierras bajas de Perú[61]– les cupo un "excepcional papel como aliados de los españoles y misioneros"[62]. Como grupo con el que se produjo el primer contacto con los jesuitas, su misión sirvió como modelo para las posteriores. Jean Pierre Chaumeil caracterizó las misiones de los Xeberos (La Concepción) y de los Omaguas (San Joaquín) como "misiones modelos" en las que los Jesuitas juntaron "un mosaico de naciones" convirtiéndose en "verdaderos laboratorios experimentales" para los misiones en el Alto Marañón[63].

Sin embargo, las relaciones no siempre fueron armónicas. Los colonos de Borja, la primera ciudad española en el territorio de los Mainas, necesitaron indios encomendados para sus haciendas. Los indígenas Mainas fueron los primeros obligados a aceptar su sumisión bajo del Imperio Español y fueron repartidos a los españoles de Borja. Los Xeberos no aceptaron ser sometidos por medio de la fuerza, tanto que el Padre Lucas de la Cueva, su primer misionero, cuenta que ellos preferían suicidarse a caer en las manos de los españoles[64].

Más tarde, los Xeberos se convirtieron, en las expediciones, en los más leales "indios amigos" de los misioneros. Chantre y Herrera los describe como indios ejemplares: "*Su rendimiento y subordinación á los que manden es ejemplar, y en los mayores riesgos y peligros de la vida no saben jamás dejar su puesto, y en él se mantienen firmes hasta morir ó sujetar al enemigo*"[65]. Ellos sirvieron a los jesuitas en sus entradas como tropas asistenciales, "cazando" así más almas para las misiones. Así los Xeberos pacificaron pueblos vecinos, capturaron indios fugitivos de las misiones, cumplieron accio-

---

60 Vidman, A.: *Apuntes…*, págs. 49-74.

61 Véase Bendor-Samuel, John: The Verbal Piece in Jebero, en Il V Suplemento de Word, Vol. 17, Lima, 1961.

62 Roth, Alexandra V.: "The Xebero 'indios amigos'? Their part in the ancient province of Mainas," en Cipolletti, María Susana (Coord.): *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas Latinoamericanas*, Quito, 1997, págs. 107-122, aquí pág. 107: "… the Xébero and their exceptional rôle as allies of the Spaniards and missionaries".

63 Chaumeil, J. P.: "Introducción…", pág. 19.

64 Véase Golob, Ann: *The upper Amazon in historical perspective*, New York, 1982, págs. 142-143.

65 Chantre y Herrera, J.: *Historia de la misiones…*, pág. 143.

nes punitivas contra indígenas rebeldes y se transformaron en verdaderos guardaespaldas para los misioneros y los españoles[66]. Su cooperación como intérpretes y en las entradas les valió el título de “indios amigos”[67] que les dieron misioneros y españoles.

Pero su colaboración con los misioneros tuvo también efectos negativos para los Xeberos. Un ejemplo de ello ocurrió en 1666 cuando el Padre Francisco de Figueroa (1607-1666) acompañado por seis Xeberos realizó una visita a la misión Santa María de los Cocamas. Llegando al río Apena fue asesinado por un grupo de indígenas liderado por un Cocama. Los Cocamas, Chepeos y Maparinas se habían alzado contra los españoles. Los rebeldes tomaron la cabeza del padre como trofeo, mataron a varios de su milicia y atacaron la reducción de los Xeberos matando a 44 de ellos por su colaboración con los europeos[68].

A pesar de que los Xeberos se transformaron en guerreros aliados, aceptando por un lado la sumisión a los padres jesuitas, mantuvieron en parte su forma de vida como cazadores y guerreros. Sin embargo, su alianza fue condicionada. Ellos cooperaron con los misioneros porque podrían esperar expediciones contra sus enemigos y recibir regalos de los jesuitas por su servicio. Una muestra de esto ocurrió en 1654 cuando los Xeberos y otros indios (Aguanos y Cocamas) acompañaron al Padre Raimundo de Santa Cruz en la búsqueda de un camino más corto a Quito. La expedición se perdió en la región de río Napo. El misionero envió cinco Xeberos adelante para explorar el camino, pero ellos fueron asesinados por los Encabellados. Ante esta experiencia, los Xeberos, tan estimados por su coraje, rehusaron continuar el camino. El padre intentó calmarlos asegurándoles que sus compañeros habían subido al cielo, pero sólo la promesa de regalos y una triunfante recepción en Quito los convenció a continuar la expedición[69].

Otro motivo para que los Xeberos acompañaran a los misioneros en sus entradas fue la posibilidad de venganza contra sus tradicionales enemigos como se mencionó anteriormente. El Padre Adan Widman informa sobre un

---

66 Figueroa, F. de: “Ynforme de las missiones”, en Figueroa, F. de y Acuña, C.: *Informes…*, pág. 171.

67 Ibídem.

68 Chantre y Herrera, J.: *Historia de las misiones…*, págs. 229-231.

69 Sobre esta expedición, véase Ibídem, págs. 163-170.

evento ocurrido en 1758 en el que los Xeberos ayudaron en la búsqueda de fugitivos Mainas. Los Xeberos no estuvieron contentos sólo con capturarlos, sino que asesinaron algunos de ellos[70]. El Padre Lucas de la Cueva también relata el gran ánimo demostrado por los Xeberos en los asaltos a las "naciones bárbaras". "*Pero los Xéberos, con la noticia que ya tienen de las naciones bárbaras de este río, gastan muy aprisa lo que se trae, para con esta ocasión tenerla de asaltarlas y acometerlas con pretexto de necesidad, sin reparar en su riesgo y mío, que lo es siempre grande*"[71].

Los Xeberos actuaron de forma inteligente y muy pragmática cuando tomaron la decisión de cooperar con los españoles. Como su territorio estaba cerca de la ciudad Borja, ellos no tuvieron ninguna oportunidad de evitar su influencia. Rodeados por sus enemigos tradicionales no les quedó otra alternativa que buscar un modo de vivir con los europeos. Su colaboración con los españoles y misioneros les abrió la posibilidad de modernizar su tecnología (sus armas e instrumentos para la caza, etc.) y tener una ventaja sobre sus tradicionales enemigos, los Mainas, que habían sido antes militarmente superiores a los Xeberos[72]. La colaboración con los jesuitas también los liberó y les dio protección del brutal sistema de la encomienda. Su cooperación, colaboración y adaptación en las misiones de los jesuitas del Alto Marañón fueron una estratégica de sobrevivencia y no, aparentemente, una verdadera amistad con los europeos[73]. Tal vez por todo ello han sobrevivido como etnia hasta hoy.

Un papel similar tuvieron los Omaguas. Ellos fueron ya antes de la llegada de los europeos "*una de los tribus más poderosas del Amazonas y sus ríos tributarios*"[74]. Su territorio se extendía a lo largo del río Napo hasta llegar al Amazonas, en todo más de 200 leguas (que forman hoy parte de Colombia, Perú y Brasil).

Como los Xeberos, los Omaguas colaboraron luego de conocer las ventajas que les traía el contacto con los europeos. El recibir herramientas y

---

70 Vidman, A.: *Apuntes…*, págs. 61.

71 Maroni, P.: *Noticias auténticas…*, pág. 234.

72 La ventaja de los Mainas era principalmente en el uso de canoas, una movilidad que los Xéberos desconocían. Véase Chantre y Herrera, J.: *Historia de las misiones…*, pág. 122.

73 Véase también Roth, A.V.: "The Xebero 'indios amigos'…", pág. 115.

74 Sobre los Omagua véase Prinz, Ulrike: "Los Omagua entre resistencia y adaptación (1542-1768)", en Cipolletti, M.S.: *Resistencia y adaptación nativas…*, págs. 77-106, aquí pág. 78.

aumentar su esfera de influencia gracias a la cooperación con los misioneros los abrió a aceptar, por lo menos desde el punto de vista formal, el cristianismo. El hermano Pedro Limón relata: "*Son sin embargo de importancia para las entradas que se han de hacer á las naciones circunvecinas que son muchas, por ser briosos, valientes y buenos canoeros y tener exploradas á todas estas provincias. Muestran amor á los españoles, aunque hay poco fiar en ellos, porque naturalmente son traidores*"[75].

Bajo de la protección de los jesuitas y alejados de los encomenderos, los Omaguas pudieron conservar muchos elementos de su cultura. Como asistentes en las entradas, ellos cultivaron su ser como guerreros y controlaron el comercio en el Alto Amazonía. Se transformaron en "socios ideales"[76] de los españoles. Su alianza con los españoles y en parte del Brasil con los portugueses aumentó su agresividad contra las naciones vecinas y sus enemigos tradicionales. Al parecer siempre existió una cultura esclavista entre los Omaguas, pero debido al intenso contacto con los europeos, el número de los esclavos de otras naciones creció (El P. Cristóbal de Acuña (1597-1670/1676?) mencionó en el siglo XVI que los Omaguas tenían esclavos. Franciscano Laureano de la Cruz en su visita en 1647 ya encontró en sólo un pueblo cinco esclavos y al fin del siglo XVII Samuel Fritz habla de uno o dos esclavos en cada casa)[77]. La venta de esclavos significó una protección para el propio pueblo contra los "bandeirantes" (esclavistas) de Pará y el acceso a artículos necesarios, entre ellos herramientas. Los bandeirantes no distinguieron entre las etnias y persiguieron también a los Omaguas. Ese peligro los presionó a buscar un refugio bajo la protección de los jesuitas[78].

El misionero que los conoció mejor fue el Bohemio Samuel Fritz (1673-1725) quien creó 38 misiones entre el fin del siglo XVII e inicio del siglo XVIII. La misión principal fue San Joaquín de Omaguas. Sin embargo, este éxito de la evangelización de los Omaguas fue relativo, su adaptación al cristianismo no fue tan profunda. Samuel Fritz no podía eliminar sus "borracheras" y su atención a la doctrina cristiana fue limitada. El Padre Fritz reclama

---

75 Relación del hermano Pedro Limón, en Maroni, P.: *Noticias auténticas…*, pág. 216.

76 Prinz, U.: "Los Omagua…", pág. 84.

77 Véase Ibídem, pág. 88.

78 Sobre los bandeirantes y el sistema de los "rescates" de indios esclavos véase Thomas, Georg: *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640*, Berlin, 1968, págs. 33-41.

que los Omaguas no mostraron mucho interés en la catequesis porque "*… mientras los estoy catequizando se divierten y parlan*".[79] Desde la perspectiva de la evangelización podemos constatar que en la tribu Omagua no se desarrolló el cristianismo de mejor manera que en otras etnias[80].

A largo plazo los Omaguas tuvieron que pagar cuentas por su alianza con los españoles en las expediciones represivas después de los alzamientos de fin del siglo XVII. Fueron hostigados por su amistad con los españoles. Los Ticunas tomaron venganza contra los Omaguas asesinando una hija de un cacique Omagua cuyo padre que había dado informaciones a los españoles. Fritz relata "*En San Pablo me infirieron cómo los Ticunas, que se habían dado por amigos á la tropa española, daban muestras de no querer perseverar en la amistad, pues á un indio Pano que había quedado muerto en una refriega, … También á la hija del cacique Omagua de Guacaraté, que tenían cautiva desde niña, ahora la habían muerto, diciendo que la mataban porque su padre habia dado noticia de ellos y de sus tierras á los españoles*"[81].

A medida que los Omaguas se veían como traidores, sufrían más hostilidad de parte de sus vecinos. Por tanto, su colaboración con los españoles se convirtió en menos ventajosa y una gran parte de ellos trató de disolver su alianza con los españoles y misioneros. Así, los Omaguas mismos se rebelaron. Una conspiración del cacique Payoreva en San Joaquín de Omaguas fue descubierta y castigada. Él había invitado a los Caumaris y Pebas a incendiar la Iglesia y la casa del padre matándolo a él y a los indios leales al padre[82]. En la reducción San Pablo, los Omaguas rebeldes se congregaron para actuar contra los misioneros. Una inspección mostró que ellos se animaban con sus "ídolos" y la droga curupá[83].

Finalmente las buenas condiciones para una alianza con los misioneros desaparecieron a fines del siglo XVII. Los Omaguas sufrieron los asaltos de los bandeirantes portugueses y con ellos se extendió la epidemia de viruela. Todo ello llevó a alzamientos que ocurrieron exactamente cuando los espa-

---

79 Carta del P. Samuel Fritz al P. Diego Francisco Altamirano (1693), en El P. Samuel Fritz, *Diario,* presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Quito, 1997, pág. 115.

80 Así también piensa Prinz ("Los Omagua…", pág. 87).

81 Samuel Fritz, *Diario*, (año 1697), págs. 119-120.

82 Ibídem, (año 1701), págs. 129-130.

83 Ibídem, pág. 130.

ñoles dieron más presión para el asentamiento de los indígenas en Amazonía. Por falta de dinero y soldados fue necesario, en ese tiempo, establecer los indígenas en pueblos cristianos para mostrar así su presencia en la frontera. La función de las misiones entre los Omaguas, según el visitador Padre Andrés de Zarate, se esperaba "*que sirva de freno á los portugueses, y también á los indios recién convertidos*"[84]. Los Omaguas fueron forzados a permanecer en los pueblos cristianos trayendo como consecuencia que las epidemias se extendieran más rápidamente y quedando más expuestos a los asaltos de los bandeirantes. Los Omaguas, antes tan poderosos (en la primera época de la conquista se calculan de 16.000 personas, en 1681 su población disminuyó a 7.000)[85], fueron en el siglo XVIII víctimas de su localización en los límites de los dos imperios ibéricos.

Cuando las condiciones de cooperación con los ibéricos cambiaron, debido a la presión sufrida en la zona limítrofe, la única solución que tuvieron los Omaguas para escapar a estos peligros fue la fuga a remotas regiones de la Amazonía, varias de ellas ocurrieron en el siglo XVIII[86].

Así, una vez terminadas las ventajas de una relación estrecha con los españoles, los "indios amigos" dejaron de colaborar con los jesuitas lo que incidió en el destino de las misiones.

La difícil convivencia: conflictos intertribales

Las diversas etnias y tribus que vivían en la Amazonía en los siglos XVII y XVIII no siempre estaban acostumbradas a convivir de manera pacífica. Por el contrario, lo más común fue que se produjera una cierta forma de hostilidad entre las diferentes tribus. Las rivalidades por la apropiación de territorios para la caza, pesca o cultivos entre los nativos semi-nómadas y etnias más asentadas, como por ejemplo los Omaguas, fueron normales en la Amazonía. "*Las diversas naciones se hacen con frecuencia la guerra, se matan y destruyen, sin hacer caso de las alianzas que a menudo convienen entre*

84 Zárate, A. de: "Relación de la misión…", pág. 402.

85 Véase Prinz, U.: "Los Omagua…" pág. 95.

86 Oberem, Udo: "Un grupo indígena desaparecido del Oriente Ecuatoriano", *Revista de Antropología*, 15-16, São Paulo, 1967, págs. 149-170, especial págs. 163-164; Velasco, Juan de: *Historia del reino de Quito en la América Meridional*, tomo III y parte III, Quito, 1998, págs. 444-454 (sobre las rebeliones y epidemias y su negativo impacto en las misiones).

ellos. Sus guerras son de diferentes maneras: algunas a cara descubierta, enviado a avisar al contrario que para tal día esté prevenido, lo cual si éste recibe con brío, muchas veces ahí se acaba la diferencia, pero de ordinario las hacen a traición, de noche o en tal tiempo que no pueden ser descubiertos, cayendo de repente encima del contrario, matando a los hombres y viejos y llevándose las demás mujeres y niños"[87]. Pero los conflictos no sólo se limitaron a las relaciones entre las diversas tribus también alcanzaron a los diversos grupos que integraban una misma etnia. "…*por lo común viven entre sí reñidos, por ende uno aborrece la vecindad del otro, habitando muchas veces aun el padre, del hijo, y el hermano, del hermano, apartados largo espacio de camino, juntándose sólo en ocasión de sus borracheras, que se rematan comúnmente con sangrientas muertes y despojos, en que se llevan los unos a los otros cautivos los hijos y mugeres. De aquí es, que así que el Padre procura de juntarlos en un pueblo, se resisten muchos alegando sus antiguas riñas y enemistades…*"[88].

Ante este panorama, una tarea prioritaria de los misioneros fue la pacificación de los nativos en la frontera de los imperios ibéricos, además de su evangelización. El asentamiento de los nativos en pueblos cristianos, las misiones jesuíticas, fue una posibilidad para controlar y canalizar estos conflictos intertribales. Se buscó transformar a los indígenas "salvajes" en hombres "civilizados", terminar las guerras y con ello lograr la pacificación entre las tribus y también entre los nativos con los españoles y portugueses.

Pero para avanzar en este objetivo, los jesuitas tuvieron que enfrentar un gran obstáculo: la falta de misioneros. La escasez de ellos limitó las posibilidades de expandir su proyecto de evangelización. "…*era indecible la falta de Misioneros, para mucha mies. Tratábase con ardor la reducción de los Xibaros alzados: Los Omaguas huyendo del Portugués pedían Misionero. Los Ríos Pastaza y Napo convidaban con sus pobladores. Mas la Corte ocupada en su levantamiento de Portugal, no enviaba Misioneros*"[89]. Para no perder la salvación de miles de almas la única solución a este dilema fue con-

---

87 Magnin, J.: *Descripción de la provincia…*, pág. 188.

88 Zárate, A. de: "Relación de la Misión…", pág. 418.

89 Veigel, Javier: *Compendiosa noticia Cronológica de lo trabajado en la conquista del Ucayale por el P. Javier Veigel*, en Colección Pastells, serie negra, Vol. 108, pág. 44 (Universidad Pontificia de Comillas/ Madrid).

centrar las diferentes etnias y grupos en reducciones comunes. Se trató de una solución pragmática. La esperanza de los jesuitas fue concentrar su trabajo en misiones centrales atrayendo, invitando, "cazando" y recapturando los nativos. En un primer momento poblaron una reducción con grupos pertenecientes a las mismas etnias. Después intentaron reunir también a diferentes tribus en un mismo pueblo. Pero la realidad se mostró complicada. La concentración de diferentes grupos tribales y etnias en una misma reducción creó problemas de convivencia. El resultado fue la formación de diferentes barrios al interior de una reducción como describe Magnin: "*…reinando entre varios tal tenacidad en no querer unirse juntos en un pueblo, aunque sean parientes o poco distaren, por la antipatía natural que entre sí se tienen, que a veces eso, sólo por fuerza se consigue, viviendo entonces en barrios diferentes; y hay casos en que si la nación no pasare de uno, éste hará su juego aparte, como si fueran muchos, no sólo en su casa, sino también en los caminos, comiendo separado, mientras los demás comieren juntos*"[90]. La separación incluso produjo que la Iglesia en la misión tuviera "*puertas diferentes para los barrios respectivas de las diversas naciones*"[91]. Así fracasó, por mucho tiempo, el intento de crear un grupo integrado, un sólo grupo intertribal o interétnico unido bajo el régimen jesuítica.

En estas misiones mixtas creció una atmósfera de desconfianza, especialmente porque la mayoría de los grupos nativos no estaban acostumbrados a vivir en comunidades grandes. "*Hablando de estos pueblos indios, no hay que entender por ello grandes naciones, a la manera de las de Europa, sino pequeñas tribus, que viven en perpetua guerra con sus vecinos…Una tribu no se compone normalmente más que de 6 a 12 linajes o 'casa' y cada 'casa' comprende 50 a 100 familias*"[92].

Una excepción fueron los Omaguas que se encontraban en proceso de organizarse como nación en los tiempos de las misiones jesuitas. Para las demás tribus, la familia era su comunidad que, eventualmente, podía extenderse a otros grupos hasta formar una estructura tribal con caciques y chamanes, los cuales tenían más bien la función de líderes en tiempos de conflictos,

---

90 Magnin, j.: *Descripción de la provincia…*, pág. 151.

91 Chantre y Herrera, J.: *Historia de las misiones…*, pág. 143.

92 Carta del P. Wenceslao Breyer a su hermano, sacerdote Jesuita en Praga, escrita en la reducción de Santiago de Laguna, el 18 de junio de 1699, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699*, págs. 247-255, aquí, pág. 252.

no de autoridad permanente. Fueron los misioneros quienes crearon en sus misiones un sistema de caciques con funciones fijas y de gobierno.

Si ya fue difícil para los indígenas convivir con grupos afines y cercanos, les resultó casi imposible hacerlo con otros grupos que habían sido sus tradicionales enemigos[93]. Las enfermedades o la envidia entre los diferentes grupos del pueblo fueron los detonantes de conflictos en las reducciones, terminando incluso con violencia contra los misioneros o creando rebeliones y fugas. Cuando una muerte se producía, sin causa aparente, los nativos muchas veces inculpaban a un chaman de una tribu enemiga de ejercer brujería contra el fallecido[94].

A pesar del difícil panorama, los jesuitas insistieron en el modelo y lograron avances en la convivencia interétnica en la Amazonía en los años anteriores a su expulsión. Sin embargo, ello no pudo ser consolidado por la partida de los misioneros en 1757 de los territorios portugueses y en 1767 de los españoles.

Un camino doloroso: el aislamiento del misionero

Las largas distancias entre una misión y otra y el aislamiento de los misioneros produjeron melancolía en muchos de ellos. Como relata el visitador de las misiones, padre Zárate, quien se refiere al "*desconsuelo de los pocos misioneros que en aquel triste retiro apartados los unos de los otros muchas jornadas de camino, sin poder comunicar entre sí sino sólo de tarde en tarde*"[95].

El Padre Pedro Gastner (1689-1726) de Baviera relata al Padre Francisco Javier Hallauer, superior de la Provincia, en una carta de 1722, el largo y difícil viaje a Quito, "las penurias" y "los peligros": "*La navegación por el río Magdalena se nos hizo muy pesada. Los doce misioneros nos embarcamos en dos canoas tan frágiles que parecían más bien aptas para el juego de muchachos en agua tranquila que para emprender en ellas un viaje tan largo por*

93 Algunos ejemplos sobre la resistencia de algunos grupos a convivir con otros, sean amigos o enemigos, los muestra Chantre y Herrera, J.: *Historia de las misiones…*, pág. 373; también Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, pág. 237.

94 Véase Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, pág. 209.

95 Zárate, A. de: "Relación de la Misión…", pág. 413.

un río ancho y de impetuosa corriente. En la parte media de dichas embarcaciones se había levantado una choza de ramas de palmera en forma de un cono estrecho, bajo el cual los misioneros podían refugiarse con todo su equipaje. Estábamos tan estrechos y apretados en aquella guarida que no podíamos extender los pies sin molestarnos mutuamente. Los veinte indios que constituían nuestra tripulación contribuyeron con sus continuos gritos y alaridos a hacer aún más fatigoso el viaje"[96].

La visión del P. Gastner también fue compartida por el P. Zephyris que señalaba cómo "*los viajes de un lugar a otro son en extremo peligrosos. Por tierra no hay camino, pues todo es selva y montañas*"[97].

No sólo las deficientes condiciones de transporte fueron complicadas, sino también la naturaleza que se probaba como un gran obstáculo para los misioneros. Como señaló Gastner en su carta: "*Habiendo terminado el viaje y tomando en cuenta que ninguno de nosotros sabía montar a caballo, no puede cesar de admirarme que ninguno de nosotros no se hubiera accidentado en los pantanos, pozos y quebradas; ni precipitado a los abismos desde las rocas suspendidas sobre el vacío, ni ahogado con sus mula en los ríos correntosos que atravesamos, ni hubiera sido arrebatado por los remolinos, ni picado por los escorpiones que frecuentemente encontrábamos en los lugares donde dormíamos, metidos, incluso, en nuestras botas y en la ropa. … En estos y mil otros peligros, en la conservación de nuestra salud en un clima tan malo, experimentamos visiblemente la protección divina que nos permitió alcanzar nuestra meta no sólo con vida sino también con salud. No es que no sintiéramos el veneno de los elementos, que nos produjo abscesos y heridas supurantes; pero, a través de todo, la Providencia de Dios nos guardó y puso a salvo*"[98].

Como se muestra en esta carta y en la mayoría que escribieron los misioneros para referirse al tema, la Providencia Divina es señalada como la fuerza que los ayuda a enfrentar los peligros del viaje y también a soportar el

---

96 Carta del P. Pedro Gastner al P. Francisco Javier Hallauer, escrita en Quito, el 21 de mayo de 1722, en Matthei, Mauro: *Cartas e informes…, segunda parte: 1700-1723*, págs. 249-251, aquí pág. 249.

97 Carta del P. Francisco Javier Zephyris a sus nobles padres, escrita en Chilio, cerca de Quito, el 19 de julio de 1725, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735,* págs. 187-190, aquí pág. 189.

98 Carta del P. Pedro Gastner al P. Francisco Javier Hallauer, escrita en Quito, el 21 de mayo de 1722, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, segunda parte: 1700-1723,* págs. 249-251, aquí págs. 250-251.

aislamiento que los misioneros sufrieron viviendo muy alejados unos de otros y en medio de "indios bárbaros".

También los desanimó la falta de materiales esenciales para sus reducciones –herramientas, vino, hostias, ropa, libros, papel etc.– y de refuerzos para la misión. En su catálogo de los obstáculos de la misión, Wensceslao Breyer menciona estos factores: "*No sólo es difícil conseguir los regalos que necesariamente han de hacerse a los indios, sino también escasea el vino de misa. Hasta Quito el camino es por lo menos 200 horas. … Hace poco tres o cuatro de nuestros sacerdotes de la misión de S. Borja han tenido que abstenerse de celebrar misa por falta de hostias y de vino*"[99].

Francisco Javier Zephyris escribió a sus padres, desde una hacienda jesuítica, en 1725, sobre los inconvenientes que un misionero tiene que soportar en las misiones: "*Entre todos los inconvenientes que cohíben a los sacerdotes a dirigirse a las misiones están en especial la muchedumbre de animales venenosos o sedientos de sangre que pululan en las márgenes del Marañón, ante todo los tigres, leones, víboras, escorpiones y ranas de tamaño descomunal. De estas tres últimas especies de alimañas el misionero no se halla al abrigo ni en su propia casa: ora sorprende bajo la cama, la mesa o algún cajón una serpiente; ora camina por allí o por allá un escorpión, ora pisa una rana; ora, mientras está comiendo se le cae alguna de aquellas sabandijas desde el techo de paja en su plato. Fuera de eso por todas partes marchan hormigas, pican mosquitos, zumban moscas y se arrastran babosas, que todos juntos son la constante pesadumbre del misionero, impidiendo también la devoción y atención durante la celebración de la misa y la oración*"[100].

Pareciera ser que todos los elementos estuvieron en contra del misionero y su misión. Los animales venenosos molestaban por todas partes, complicando la vida y trabajo del misionero y, como opositores y aliados del diablo, no sólo fueron una molestia para el sacerdote, sino también para su trabajo evangélico[101].

---

99 Carta del P. Wenceslao Breyer a su hermano, sacerdote Jesuita en Praga, escrita en la reducción de Santiago de Laguna, el 18 de junio de 1699, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, primera parte: 1680-1699,* págs. 247-255, aquí, pág. 254.

100 Carta del P. Francisco Javier Zephyris a sus nobles padres, escrita en Chilio, cerca de Quito, el 19 de julio de 1725, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735,* págs. 187-190, aquí pág. 189.

101 Véase Downes, Peter: "Die Wahrnehmung des Anderen. Jesutenmisioneare und Indios im *Neuen Welt-Bott*", en Meier, Johannes (Ed.): *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die*

El aislamiento de los misioneros toca hasta su propia salvación o su vida espiritual. Zephyis expresa dicha preocupación en la misma carta a sus padres: "*Las inmensas distancias son la causa de que cuando un misionero quiere confesarse no encuentre a ningún sacerdote a su alcance, y cuando enferma, esta noticia llegue al sacerdote más próximo de 40 a 80 leguas de camino en los momentos en que el enfermo ya está muerto. Una vez muerto hay que esperar mucho tiempo para que todos los miembros de la provincia reciban el aviso correspondiente y se comiencen a celebrar las misas y hacer las oraciones por el difunto, como lo prescriben nuestras constituciones*"[102].

Adán Schäffgen (1698-1767), de Aschaffenburg Baviera, encontró a su hermano jesuita, Ignacio Michel, después de un viaje de dos meses desde Quito, en la primera misión en su camino a Mainas. Con gran dolor vio que estaba "*en su lecho de moribundo, sin ninguna ayuda humana, ya que los indios lo habían abandonado sin misericordia y retornado a sus selvas*"[103]. El Padre Schäffgen se preocupó no sólo de la enfermedad del padre Michel, sino también de su abandono espiritual. "*También carecía de auxilios espirituales, ya que en la vasta isla en la que su misión había sido levantada hace poco, era el único misionero. Habría muerto miserablemente si la Providencia no me hubiera conducido hasta allí para auxiliarlo*"[104]. El Padre Schäffgen le dio comida y escuchó su confesión, celebró una misa con el enfermo y le dio la comunión, "*ésto tuvo tal efecto sobre el enfermo que no solo se repuso espiritualmente, sino que también en su salud corporal*"[105]. Los dos padres viajaron durante ocho días a la misión más cercana, donde el Padre Nicolás Schindler tomó cuenta del enfermo.

Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitaletr des Barock (Studien zur Außereuropäischen Chrisntentumsgeschichte (Asien, Afirka, Lateinamerika)/Studies in the Historry of Christianity in the Non-Western World, ed. por Klaus Koschorke / Johannes Meier, Vol. 8), Wiesbaden,2005, págs. 341-354, especial págs. 341-344.

102 Carta del P. Francisco Javier Zephyris a sus nobles padres, escrita en Chilio, cerca de Quito, el 19 de julio de 1725, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735*, págs. 187-190, aquí pág. 190.

103 Carta del Padre Adan Schäffgen a un sacerdote de la provincia del Rhin superior, escrita en la misión de San Francisco Javier de Chamicuros y Tibillos, el 12 de marzo de 1752, en Matthei, Mauro y Moreno Jeria, Rodrigo: *Cartas e informes…, quinta parte (1751-1778)*, págs. 39-44, aquí pág. 40.

104 Ibídem.

105 Ibídem.

La falta de consejo espiritual y, en la vida cotidiana, de un hermano compañero, la resume Zephyris con las siguientes palabras: "*La vida de un misionero del Marañón es más ardua que su muerte. Su único consuelo es la misa cotidiana, en la cual el Cuerpo y la Sangre del Redentor los nutre, conforta y consuela*"[106].

La vida de los misioneros en el Alto Marañón estuvo marcada por la falta de misioneros y las grandes distancias entre las misiones lo que dificultó la comunicación. Si no tuvieron mozos o españoles para su compañía[107], estuvieron totalmente aislados de su cultura, viviendo entre nativos "bárbaros" a los que debían educar y enseñar la religión de los europeos. El padre Grebmer, por ejemplo, tuvo que sobrevivir medio año en su misión totalmente abandonado de sus nativos, sólo con un niño de nueve años, hasta que otro misionario pasó en forma inesperada a su pueblo "*encontrándolo tan demacrado, cubierto de pelo y barba, que el no podría reconocerlo más*"[108].

Ante todas estas dificultades, las cartas se convirtieron en el único medio de comunicación como señaló el Padre Francisco Xavier Veigl: "*Los misionarios viviendo tan lejos del otro, no podían cultivar entre sí otra forma de comunidad que las cartas; porque los frecuentes viajes [necesarios para la comunicación] fueron una molestia para el séquito [de indios] y una larga ausencia de un misionero [de la reducción] traería demasiadas desventajas por la naturaleza de la gente*"[109].

---

106 Carta del P. Francisco Javier Zephyris a sus nobles padres, escrita en Chilio, cerca de Quito, el 19 de julio de 1725, en Matthei, M.: *Cartas e informes…, tercera parte: 1724-1735,* pág. 190.

107 Los mozos y españoles que en algunos casos acompañaron los misioneros en las misiones fueron una ayuda pero también un obstáculo en la labor de los jesuitas. Véase Niclutsch, F.: *Americanische Nachrichten…*, págs. 58-59; Rodríguez, Manuel: *El descubrimiento del Marañón*, ed. por Angeles Durán, Madrid, 1990, págs. 388 y 436; Uriarte, M. J.: *Diario de un misionero…*, pág. 210. Sobre los mozos véase también Stephan, Jörg: *Jesuiten am Amazonas: spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768,* Stuttgart, 2000, págs. 82-85.

108 Niclutsch, F.: *Americanische Nachrichten…*, pág. 57: "In solchem armseligen Stand hat er über ein halbes Jahr verharren müssen, bis endlich ein anderer Mißionarius ganz unverhofft zu ihm gekommen, welcher ihn also abgezehrter, mit Haar und Bart so überwachsen, angetroffen, daß er selben nicht mehr erkannte."

109 Veigl, F.X.: "Gründliche Nachrichten…", pág. 309: "Die Mißionarien, so weit von einander ausgestreut, konnten unter sich nicht leicht eine andere Gemeinschaft pflegen, als durch Briefe; denn die öfteren Reisen waren dem Gefolge, das dazu erfordert wurde, zu überlästig, und die Nachtheile zu beträchtlich, ohne welche eine lange Abwesenheit des Mißionärs, bey solcher Beschaffenheit der Leuthe, selten ablief".

Conclusión

Las misiones de los Jesuitas en la Amazonía, tanto de España como de Portugal, fueron una respuesta a los conflictos entre los nativos y colonos europeos y a la inestabilidad que se mantuvo en dicho territorio durante toda la época colonial. Los misioneros trabajaron lealmente para Dios y para el Rey, y su aporte a la pacificación de las fronteras coloniales ibéricas en la Amazonía fue vital para la seguridad y expansión de ambos imperios.

La tarea de los misioneros jesuitas fue difícil y durante los más de 130 años que trabajaron en la Amazonía, en la época colonial, no lograron vencer importantes obstáculos que finalmente hicieron, en general, fracasar su sueño de transformar las sociedades y culturas indígenas del área en comunidades "civilizadas" y cristianas, con pocas excepciones como la tribu Omagua.

El materialismo de los nativos, la falta de recursos y de misioneros para satisfacer sus necesidades, la multiplicidad idiomática y las diferencias religiosas, sociales y culturales se transformaron en barreras insalvables para los misioneros jesuitas de la Amazonía.

¿Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)

FRANCISCO DE B. MEDINA, S.J.
Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma

Introducción

Agradezco al Dr. D. José Jesús Hernández Palomo, de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, su amable invitación a participar en este simposio. Como muestra de los cambios y permanencias que se observan en el desarrollo de la labor misionera de la Compañía de Jesús en América, voy a tratar de las circunstancias que precedieron el establecimiento de la Misión de los Mojos, nación de indios amigos de los españoles que habitaban la región (hoy Bolivia) regada por los ríos Mamoré, Guaporé y Beni y sus tributarios, de los que el principal, por ser la entrada desde Santa Cruz de la Sierra, es el Guapay o Río Grande. Lo voy a hacer dentro del contexto de la metodología misionera propia de la Compañía de Jesús que se va perfilando, en sus líneas maestras, a partir de su experiencia en las Indias Orientales y en Brasil. Aprobadas, impulsadas o rectificadas por Ignacio de Loyola, para acomodarlas a las Constituciones durante su periodo redaccional, van a ser diligentemente mantenidas y adaptadas a las Indias del Rey Católico, en Florida, Perú y México por el tercer prepósito general, Francisco de Borja (1565-1572) y por Juan Alfonso de Polanco, vicario general a su muerte (1572-1573).

Efectivamente, en 1567, Francisco de Borja enviaba sendas instrucciones a los visitadores de la India, Gonzalo Alvares[1], y del Brasil, Ignacio de

1 "Recuerdos que se dan al P. Visitador de las Indias de Portugal". Roma, 10 de enero de 1567. Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI) *Documenta Indica* [*DocInd*], ed. J. Wicki, S.J., 18 vols. Roma 1948-1988, VI, págs. 187-192; Segunda instrucción, 11 de octubre de 1567, ibidem, págs. 304-313.

Acevedo[2] y al P. Jerónimo Ruiz de Portillo nombrado recién primer provincial de la Compañía del Jesús en las Indias Occidentales del Rey Católico[3]. Todas coincidían en sus puntos fundamentales, entre los que destacaban la necesidad del conocimiento del evangelizando y de su entorno y la suavidad en los métodos de evangelización. De los fundamentos históricos de esa metodología traté hace algunos años[4]. Basados sus principios en la experiencia y en el ordenamiento de la Compañía de Jesús en sus Constituciones, se constata, un siglo más tarde, la vigencia de tales orientaciones en las instrucciones que el P. Hernando Cabero de Henao, visitador (1672-1674) y provincial del Perú (1675-1678), tras evaluar las informaciones y acontecimientos anteriores a su gobierno, entregaba a los religiosos de la Compañía enviados a explorar la conveniencia de establecer la misión de los Mojos (25 de junio de 1674)[5] y las órdenes e instrucciones que, en consecuencia de la información remitida por los enviados (20 de abril de 1676)[6], emanará para

2 "Instrucción para el P[e] Ignatio de Acebedo en la visitación de la Provincia del Brasil" [24 de febrero de 1566] y cartas al mismo visitador de 30 y fin de enero de 1567, MHSI *Monumenta Brasiliae* [*MonBras*], ed. S. Leite, 4 vols., Romae 1956-1960, IV, págs. 323-329, 375-381.

3 "Instructión de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros Padres que van a las Indias de España en Março 1567" MHSI *Monumenta Peruana* [*MonPer*], ed. Antonio de Egaña) 7 vols. Romae 1956-1986, I, págs. 121-124. Sobre estas instrucciones véase Zubillaga, Félix: "Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)", *Archivum Historicum Societatis Iesu* (*AHSI*) 12, 1943, págs. 58-88.

4 Medina, F. B.: "Enseñanza y métodos misionales en América española y Filipinas", en *Actas do Colóquio "A Companhia de Jesús e a Missionação no Oriente. Ensino e métodos missionários*", Lisboa 21, 22, e 23 de abril de 1997, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Brotéria-Fundação Oriente, 2000, págs. 175-200. Con algunas modificaciones, apareció también en "Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas", *Mar Océana. Revista del humanismo español e Iberoamericano*, 4, 1999, págs. 159-192.

5 "Instrucción que dio el P. Hernando Cabero visitador y viceprovincial de esta provincia a los PP. Pedro Marbán y Cipriano Baraze y H[o] Joseph del Castillo q fueron a explorar la misión de los Moxos infieles". Fdo. Hernando Cabero, Arequipa, 25 de junio de 1674, [en adelante Cabero, "Instrucción 1674"] Archivum Historicum Societatis Iesu [ARSI], *Peruviana* [*Peru*] *20,* fols. 166-173.

6 "Carta de los P.P. q residen en la Missión de los Moxos para el P[e] Hernando Cauero de la Comp[a] de JHS Prou[l] desta Prou[a] del Perú. En que se le da noticia de lo que han visto y experimentado en el tiempo que ha que están en ella" [20 de abril de 1676]. Copia autorizada y firmada por Hernando Cabero, fechada en Lima 15 de octubre de 1676 con esta nota: "Esta es una copia fielm[te] sacada de la relación q me embiaron los P.P. q[o] fueron a explorar por mi orden la Prouj[a] de los Indios Gentiles llamados los Mojos". Al dorso, de la misma mano: "Carta de los Padres q fueron a explorar la Missión de los Mojos en q se da q[ta] del estado q tiene ett." [en adelante "Informe 1676"] ARSI, *Peru 20*, fols. 200-213v.

un nuevo examen de la situación en orden a iniciar o abandonar la misión (8 de diciembre de 1676)[7].

En el presente trabajo, analizaré los puntos esenciales de la Instrucción de Borja a Portillo, en 1567, para examinar, luego, los primeros ensayos fallidos de establecer la misión y las instrucciones y órdenes de Cabero para asentarla.

La instrucción de Borja a Ruiz de Portillo (marzo 1567)

Para mejor comprender esta instrucción, hay que advertir que, en la Compañía de Jesús, la facultad de encomendar a sus miembros una tarea determinada ("misión") reside en el Papa y, por su concesión, en el Prepósito General que, a su vez la comunica a los superiores subordinados, pero teniendo en cuenta que, "*dondequiera que estuvieren, siempre estarán a disposición de Su Santidad*" (*Constituciones*, P. VII, c. 2, §1). A los superiores, pues, corresponde la tarea de dirigir la misión, lo que ejecuta de palabra o a través de la correspondencia[8]. En segundo lugar, tratándose de las Indias, sea de Portugal que de Castilla, los reyes tenían encargada, en virtud de las bulas pontificias, la evangelización de sus respectivos dominios. En el tiempo que nos ocupa, estaba en curso, desde 1566, la misión de la Florida, la primera de la Compañía de Jesús en América Hispana. En virtud del ruego y encargo de Felipe II, el P. General Francisco de Borja destinó religiosos de la Compañía para acompañar la expedición del Adelantado de La Florida, Pedro Menéndez de Avilés, que tenía por objeto expulsar a los hugonotes de la región y procurar la evangelización de los indígenas. La misión tuvo que abandonarse debido a diversas causas, entre ellas y no la menor, a la inexperiencia de los evangelizadores y a la anomalía de depender, en la práctica, en la actividad apostólica, del Adelantado, por lo que sirvió de experiencia para no cometer los mismos errores.

---

7 "Órdenes e Instrucción que hiço el P. Hernando Cavero Provincial de esta Prouincia con parecer de los P.P. C.C. de ella para los P.P. de la Missión de los Moxos en 8 de Diziembre de 1676 años" [en adelante, Cabero, "Órdenes 1676"] ARSI, *Peru 20*, fols. 214-217, 227.

8 Para esta cuestión, esencial para comprender la acción misional de la Compañía, véase Aldama, Antonio Mª. de S.J.: *Repartiéndose en la viña del Señor. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Roma (Centrum Ignatianum) 1973; ibidem: "La misión, centro focal de las Constituciones ignacianas", en *Ejercicios-Constituciones. Unidad vital. Congreso ignaciano. Loyola septiembre 2-7-1974*, Bilbao, Mensajero, 1975.

En este contexto debemos analizar las instrucciones de Borja a Ruiz de Portillo que constituyen un verdadero programa misional: conocimiento del evangelizando, su cuidado pastoral, la educación de los niños y adolescentes, en especial hijos de caciques, como medio de penetración evangélica en el ambiente familiar y social, etc.. El celo apostólico debía ir regido por la prudencia, evitando la dispersión y toda demasía que dañase el fruto de la actividad ministerial y, por otra parte, atender al bien común, como era la seguridad de la vida del evangelizador, su libertad de movimientos en el campo misional y la comunicación con el superior para una mejor dirección de la tarea evangelizadora.

En las Constituciones de la Compañía de Jesús, se establece la norma general de aprender y hablar la lengua de la región donde se reside en relación con el ministerio de la palabra: "*tomar bien la lengua de la tierra donde ha de predicar en especial si le fuese strangera*"[9]. Del mismo modo, el estudio de las Letras de Humanidad y de las lenguas latina, griega y hebrea se pone en conexión con la "*doctrina de Teología y el uso de ella*" como medio de realizar el fin de la Compañía: "*ayudar a los próximos al conosçimiento y amor divino y salvación de sus ánimas*". Con ese fin, entre las lenguas que debían enseñarse en los colegios o universidades donde se preparasen los sujetos destinados a regiones específicas, como moros, turcos o indios, se señala la arábiga, la caldea (siríaca) y la indiana y otras lenguas para otras partes (*Const*.. P. IV, c. 12, § 2 declar. B). El conocimiento de la lengua, por parte del evangelizador, y su acercamiento humano a la persona son dos requisitos indispensables para la comprensión del evangelizando de suerte que el mensaje evangélico se acomode a la persona inserta en su universo religioso-cultural (creencias, ritos, organización socio-política, comportamiento moral, etc.). De ese modo, se facilita que el mensaje sea aceptado por el individuo como un bien y se siga la cristianización del individuo y de su entorno familiar y social. Ese cambio de vida que se considera beneficioso para la persona humana –"*el verdadero camino*" que dirá Borja– se le debe presentar como amable y posible. Esto no se puede conseguir si no es a través de un modelo real y tangible. De ahí la necesidad de la ejemplaridad de vida del que lo propone y de su acercamiento benigno y sensible a la persona a la que desea se aproveche del mismo bien que él –el evangelizador– posee y experimenta.

---

9 MHSI, *Constitutiones. Textus hispanus* (*Const. II*) , Romae 1936, pág. 190 y nota 6.

En cuanto al conocimiento de la persona, Borja llamaba la atención del provincial Portillo sobre este punto recordándole, al mismo tiempo, la trascendencia de ganar las cabezas, según las Constituciones (P VII, c. 2, declar. D) y la fuerza del propio ejemplo unido a la dulzura evangélica. Así se expresaba: "*n.º 5. Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar: qué errores y sectas de gentilidad siguen; qué inclinaciones y vicios tienen; si ay doctos o personas de crédito entre ellos, para que éstos se procuren ganar, como cabeças de los otros; y qué remedios conformes a estas cosas se les puedan y devan aplicar; y, con los de más intendimiento, procure antes con suavidad de palabras y exemplo de vida affectionarlos al verdadero camino, que por otros rigores*"[10].

Esta suavidad la recomendará Borja poco más tarde (octubre de 1567) al superior de la misión de la Florida, Juan Bautista de Segura, para el cuidado pastoral de los neófitos. Proponía un modo de proceder que tuviera en cuenta la condición del otro y la propia capacidad humana de tomar decisiones a nivel general y particular, atendiendo también a la fuerza sobrenatural que, según la fe cristiana, actúa en la interioridad de la persona. Siguiendo la línea ignaciana de dejar la aplicación concreta de normas e instrucciones a la experiencia y prudencia del destinatario, Borja indicaba al viceprovincial Segura: "*...cómo se han de aver con los nuevamente venidos a la luz del evangelio, las cosas presentes, la experientia y prudentia y sobre todo la unctión del Spíritu Santo lo enseñará; pero siempre se tenga particular cuenta con la ternura de aquellas almas, y con la rudeza de sus entendimientos que no sufrirán las cargas que acá se podrían poner a los que usan de perfecta razón, y tienen mayor conocimiento de Dios nuestro Señor*"[11]

La acción apostólica de la Compañía de Jesús y su campo, según la Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (*Exposcit debitum*, 21 de julio de 1550), va dirigida a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristianas que completa lo anterior. Borja insiste en ambos términos: conservar la fe y propagarla. Tratándose de regiones ya evangelizadas y habitadas por españoles, como era el Perú, adonde a la sazón se destinaban los religiosos de la Compañía, las instrucciones miraban, en primer lugar, a la conservación de los ya cristianos, tanto recientes (indios)

---

10 "Instrucción de las cosas.... Março 1567" MHSI, *MonPer* 1, págs. 122-123.

11 Dionisio Vázquez (ex comm.) a Segura. Roma, 30 de octubre de 1567, MHSI, *Monumenta Antiquae Floridae 1565-1572* [*MonAntFlor*], ed. F. Zubillaga, Romae 1946, pág. 10.

como antiguos (españoles), ayudándolos en la vida y doctrina cristianas y, luego, a la evangelización de los no bautizados. Pero no bastaba el bautismo si no se completaba con el cuidado pastoral de los neófitos en el conocimiento progresivo de la doctrina cristiana y en un comportamiento personal y social acorde. La norma de Borja será clara: no abarcar más de lo que se pueda abrazar, fortificar lo ganado, antes que ampliar el campo de acción, es decir, no bautizar más de los que se puedan sostener en la fe. Esa era precisamente la intención del Papa (san) Pío V que Borja comunicaba a Portillo: "n.º*. 3. Donde quiera que los Nuestros fueran, sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atender a la conversión de los demás que no son baptizados, procediendo con prudentia y no abraçando más de los que pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las quales después no puedan tener cuenta; antes vayan ganando poco a poco, y fortificando lo ganado; que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se baptizen más de los que se puedan sostener en la fe*"[12]

En cuanto a los evangelizadores, Borja les encargaba no repartirse por muchas partes, andando solos, así como la prudencia en conservar la vida y la salud. Este aviso se hacía más urgente después de la muerte violenta del primer superior de la misión de la Florida, Pedro Martínez, que había acompañado al destacamento enviado a hacer la aguada, muertos por los indios a traición. Martínez fue considerado el protomártir de la Compañía de Jesús de América Hispana, pero el mismo Borja llamó la atención al provincial de Andalucía, Diego de Avellaneda, sobre las resultas perjudiciales a la misión: "*Deseamos que sean los que pasaron a la India* –decía– *no sólo animosos para morir, sino auisados para conseruar la uida para mejor emplearla en el servicio de Dios N.S.; que no se offreçe acá causa bastante para que huuiese de salir en la barca a tomar lengua de la tierra un Padre de la Compañía cuya salud tanto importaua*"[13]

12 "Instructión de las cosas ... Março 1567". MHSI, *MonPe*r I, pág. 122.

13 Borja a Avellaneda. Roma, 11 de marzo de 1567, MHSI, *Sanctus Franciscus Borgia quartus Gadiae dux et praepositus generalis Societatis Iesu tertius* [*Borgia*], 5 vols., Madrid 1894-1911, IV, pág. 431. Para los acontecimientos, véase Zubillaga, Felix: *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma (Institutum Historicum S.I.), 1941 (=Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. I).

La instrucción a Portillo enviada con el mismo correo de 11 de marzo era explícita: el dar la vida aunque, en sí, pudiera ser mérito del que la entregaba, no beneficiaba al bien común. Había que velar por la seguridad de las personas lo que era obligación del superior procurarlo. Esta era su determinación: "*6.º No se pongan fácilmente en peligro notable de la vida entre gente no conquistada; porque aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el bien común, por la mucha falta que ay de obreros para aquella vigna, y la difficultad que ternía la Compañía en embiar otros en su lugar*"[14].

Este último aspecto estaba en relación con la norma de las Constituciones para la selección de ministerios: el bien más universal que se concreta, por una parte, en la mayor necesidad de las almas por falta de operarios o por la misma miseria espiritual y peligro de condenación eterna; por otra, en la esperanza del mayor fruto en razón de la disposición y facilidad de la gente para aprovecharse y conservar el fruto. Uno de los síntomas sería la mayor devoción y el deseo manifestado en las instancias que se hacían (*Const*. P. VII, c. 2, declar. D)[15].

En este sentido, las condiciones de la Florida no eran, cierto, las más aptas para fructificar por la falta de disposición de sus moradores. Los pocos bautizados volvían atrás, de tal manera que uno de los caciques cristianos educado entre españoles, sería, años adelante (febrero 1571), el autor de la muerte a traición de los ocho misioneros de Ajacán (hoy estado de Virginia, EE.UU.) –cuatro sacerdotes, entre ellos el viceprovincial Juan Bautista de Segura, y cuatro muchachos auxiliares pretendientes a la Compañía– lo que precipitó el abandono de la misión y el envío del resto a Nueva España, en la que se estaba estableciendo la recién fundada provincia de México de la Compañía de Jesús. Este final era la consecuencia de un estado de conquista nada favorable a la acción evangelizadora, como lo denunció a Borja, en 1567, con inquietud de conciencia, el P. Bartolomé de Bustamante, su agen-

---

14 "Instructión de las cosas ... Março 1567"" MHSI *MonPer* I, pág. 123.

15 Este es el texto: "*... la parte de ella [viña del Señor] que tiene más necesidad así por falta de otros operarios como por la miseria y enfermedad de los próximos en ella y peligro de su eterna condenación"*; así "*... se debe mirar dónde es verisímil que más se fructificará con los medios que usa la Compañía, como sería donde se viese la puerta más abierta, y mayor disposición y facilidad en la gente para aprovecharse; la qual consiste en su mayor devoción y deseo (que se puede en parte juzgar de la instancia que hacen)*".

te en la Corte para los asuntos de las expediciones a Indias, recomendando abandonar la Florida y marchar a otras regiones. Daba como razón: "*es mejor que vayan los nuestros a evangelizar y ganar almas, que a conquistar los pueblos, pues serán los de la Compañía para predicadores y confesores más que para conquistadores*"[16]. Razón que también adujo, desde Sevilla, por cuenta propia, el provincial Ruiz de Portillo. Dada la situación de la Florida, no debían ir allá los de la Compañía, pues "*los nuestros* –decía– *no van a conquistar sino a evangelizar*", por lo que consideraba más oportuno dirigirse a Honduras o al Perú, donde se ofrecía ocasión y el rey quería que fueran religiosos de la Compañía[17].

Por otra parte, los capitanes, en ausencia del Adelantado, a la sazón en la Corte, empleaban a los religiosos como capellanes de los presidios contra lo dispuesto en las Constituciones de la Compañía respecto a la cura de almas, y les impedían salir de la región, invocando presuntas órdenes del Adelantado, con vejación de la autoridad del viceprovincial. Esta situación junto con la penuria de personal y la esterilidad de la labor evangelizadora que aconsejaban marchar a otra parte, donde se esperase mayor fruto, obligó a Borja a intervenir eficazmente acudiendo a la misma autoridad real por medio del cardenal Diego de Espinosa, Presidente del Consejo de Castilla. Así lo avisaba al viceprovincial Segura recordándole la obligación de procurar el mayor bien: si no se conseguía el fruto en una parte había que marchar a otra donde hubiera mayor esperanza. Decía: "*Aunque vuestras reverencias hazéis bien en holgaros con los trabajos y pedir de estar siempre en ellos, yo hago acá el officio que devo para que su Magestad entienda lo que allá passa, y sea servido de mandarlo remediar efficazmente, como espero que se hará con brevedad, mandando que los religiosos estén en la libertad que Dios y su santa Iglesia les ha dado; y que no haziendo el fructo que se espera en un lugar, se passen a otro donde más dispuestos estén los coraçones, pues el Redemptor del mundo entre otros documentos dio este quando embió sus discípulos a dar la buena nueva del evangelio por el mundo, que no siendo reçebidos en una tierra se passasen a otra, no llevando della ni aun el polvo que se ubiese assentado sobre sus pies*"[18].

---

16 Bustamante a Borja. Alcalá de Henares, 31 de mayo de 1567, MHSI, *MonAntFlor*, pág. 168.

17 Portillo a Borja. Sevilla, 14 de julio de 1567, ARSI, *MonPer* I, pág. 140

18 Borja a Segura. Roma, 7 de septiembre de 1570, MHSI, *MonAntFlor*, pág. 437.

Meses más tarde, en marzo de 1571, exponía al Adelantado su resolución, invocando lo establecido en las normas de las Constituciones: "*no sólo no conviene hacer habitación de la Compañía en aquella tierra, mas ni se deve; pues aunque ubiese copia de obreros, siempre somos obligados por christiandad y por nuestro Instituto a buscar la mayor gloria divina y mayor bien del próximo, y como dice el Señor: si no reciben su sagrado evangelio en un lugar, sacudiendo hasta el polvo de los çapatos, de tal tierra hemos de passar a otra*"[19].

Menéndez insistió en la permanencia de los religiosos, trató de rebatir las informaciones llegadas a Borja y envió una provisión a sus capitanes para que diesen libertad de movimientos a los religiosos y no impidiesen el cumplimiento de las órdenes del viceprovincial[20]. Poco más adelante, Felipe II emanaría una Real Cédula (22 marzo 1572) mandando a las autoridades supremas de las Indias dejar a los religiosos de la Compañía libertad de movimientos bajo las condiciones requeridas. Esta RC se incorporó a la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias* (Ley XXIII, tit. XIII, lib. I)[21]

Instrucciones de Hernando Cabero de Henao (1674, 1676)

Las órdenes e instrucciones del visitador, y luego provincial, Hernando Cabero en relación con la Misión de Mojos deben entenderse a la luz de cuanto llevamos expuesto. Hombre de edad provecta, a sus 73 años bien llevados (moriría casi centenario en 1697), traía al Perú una larga experiencia. Aragonés, admitido en la Compañía en Valencia (España) en 1618, pasó a la provincia del Nuevo Reino y Quito hacia 1628. Gobernó la provincia dos veces (1658-1661, 1666-1668) y, en el entre medio, fue visitador y provincial de la de México (1661-1665). Restauró, en el Nuevo Reino, la misión de los Llanos de Casanare e impulsó las del Marañón, a las que dotó de convenientes instrucciones (1659 y 1668), en las que no faltaban los capítulos refe-

---

19 Borja a Menéndez. Roma, 20 de marzo de 1571, MHSI, *MonAntFlor*, pág. 489.

20 Madrid, 22 de septiembre de 1570. MHSI, *MonAntFlor*, págs. 441-442

21 Así reza la ley: "*que quando algunos religiosos de la Compañía de Jesús que hubiesen pasado de estos reinos con licencia nuestra, fueren mudados de una provincias o colegios a otros, los dexen y consientan hacer su viaje, sin ponerles impedimento, y llevando licencia de sus superiores se les dé el favor y ayuda que tuvieren necesidad*"

rentes a la lengua, a no andar solos, a procurar la reducción de los indios para doctrinarlos y no extenderse a más naciones de las que se pudieran beneficiar con los padres que había, a no dar licencia a nadie para salir de la misión sin avisar antes al provincial y, sobre todo, a tratar a los indios con todo amor y caridad, evitando el rigor y la aspereza y disimulando sus defectos con caridad. En Nueva España, visitó detenidamente las misiones de Sonora y Sinaloa[22].

Con estos antecedentes no extraña que al llegar al Perú se interesara por la misión de los Mojos. El predecesor de Cabero, el paceño Luis Jacinto de Contreras, con el apoyo del virrey conde de Lemos (1667-1672), favorecedor de la actividad misionera en el virreinato, trató de entablar la misión entre 1668-1671 con los PP. Julián de Aller y José Bermudo y el H. Juan de Soto. Los tres religiosos habían informado en favor de los mojos, exaltando sus virtudes y su preparación para recibir el evangelio y hacerse cristianos, pero los mojos cambiaron de actitud y obligaron a los misioneros salir de sus tierras, so pena de perecer, por la voz esparcida por indios cristianos de servicio, fugitivos, de que los padres, reuniéndolos en pueblos, preparaban el camino a los españoles para sacarlos con mayor facilidad de sus tierras y esclavizarlos. Aunque sin fundamento, el temor no era tan irracional pues tanto esta misión como los intentos anteriores se realizaron desde la residencia de Santa Cruz de la Sierra, acompañando, como capellanes, las entradas, o malocas, organizadas en aquella gobernación contra naciones limítrofes enemigas de los Mojos. Las dos últimas entradas, en 1667 y 1668, se hicieron a petición de los propios mojos contra sus enemigos.

Vamos a detenernos en la sucesión de estos acontecimientos pues marcaron la pauta seguida por Hernando Cabero para subsanar errores y actuar más en consonancia con la metodología tradicional de la Compañía. Pero antes me van a permitir una breve alusión a las fuentes y bibliografía.

---

22 Cabero nació el 24 de diciembre de 1599, en Frías de Albarracín (Reino de Aragón, hoy provincia de Teruel). Fue admitido a la Compañía en Valencia, donde estudiaba artes, el 24 de febrero de 1618. Destinado a la provincia del Nuevo Reino y Quito, recibió en Popayán (hoy Colombia) la ordenación sacerdotal hacia 1529-30. Hizo la profesión solemne de 4 votos el 10 de enero de 1636 en Santa Fe de Bogotá y aquí murió el 10 de abril de 1697: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* (*DHCJ*), ed. Ch. O'Neill y J. M. Domínguez, 4 vols., Roma (Institutum Historicum S.I.) - Madrid (Universidad Pontificia Comillas) 2001, I, pág. 728 (Cavero). Sigo la forma gráfica Cabero, con la que él mismo se firma.

Dos obras siguen siendo fundamentales para el estudio de la misión de los Mojos en el periodo que tratamos (1667-1682): la *Historia de la Compañía en la Asistencia de España* del P. Antonio Astrain (tomo VI, Nickel, Oliva, Noyelle, González, 1652-1705) y el tomo III de la *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* del conocido historiador peruano P. Rubén Vargas Ugarte, S.J., dedicado a la misión de los Mojos cuyos capítulos primero y segundo tratan de los orígenes de la misión hasta 1682 en que, con el bautizo de unos 500 mojeños de todas edades en el pueblo nuevo de Loreto, en su fiesta titular, 25 de marzo, se inaugura oficialmente la misión de Mojos. En un apéndice publica cinco documentos (o su resumen) relativos a los años 1667-1680[23].

Teniendo presente los datos aportados por Vargas Ugarte (que depende en buena parte de Astrain) no siempre exactos y a veces confusos, nuestro estudio se basa primordialmente en la documentación del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI) donde se conserva un fajo referente a los inicios de la misión (30 de enero de 1668-22 de diciembre de 1680)[24]. Corresponden a las tres fases de los preámbulos de la misión. La primera fase (1667-1672) comprende la tentativa frustrada de establecer la misión. La segunda (1674-1676) cubre el periodo de observación, exploración y tanteo en orden a determinar la viabilidad, o no, de fundar una misión entre los Mojos y sus vecinos. En la tercera fase (1679-1682) prosigue esta tarea, con el objeto de procurar la disposición próxima de los mojos para recibir la fe católica. Uno de estos auxilios era la reducción de los Mojos, invitando a la población dispersa a reunirse voluntariamente en poblados de mayor entidad con el fin de poderlos doctrinar mejor e introducirlos en la vida política. Estas tres fases abocarán, entre dudas y vacilaciones, a la aprobación del establecimiento de la misión en 1682. La tres etapas se corresponden fundamentalmente con el gobierno de tres provinciales: el paceño Luis Jacinto de Contreras (1666-1672), el aragonés Hernando Cabero de Henao (1672-1678) y el arequipeño Francisco del Quadro (1678-1681). Pero serán los provinciales siguientes los que terminen por asentar la misión: el santafereño Hernan-

---

23 Astrain, Antonio S.J.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* 7 vols., Madrid 1902-1925, tomo VI (1920), págs. 542-574 y Vargas Ugarte, Rubén S.J.: *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,* 3 vols., Burgos 1963-1965, III (1964), págs. 1-32. Apéndice, págs. 157-174.

24 ARSI *Peru 20*. Parte de esta documentación la utilizó el Dr. Leandro Tormo Sanz: "Historia demográfica de la misión de Mojos", *Missionalia Hispanica,* XXXV-XXXVI, 1958, págs. 285-309.

do de Saavedra (1681-1682) que concederá la licencia para comenzar los bautismos de adultos y el limeño Martín de Jáuregui (1682-1688) que dará el impulso definitivo contribuyendo a su consistencia y expansión.

El H. Juan de Soto y el origen de la Misión de los Mojos

Los primeros contactos de religiosos de la Compañía de Jesús con los Mojos, como hemos indicado, se realizaron acompañando las entradas descubridoras desde Santa Cruz de la Sierra. Así los PP. Jerónimo de Andión (1595), Ángel Monitola (1607) y Jerónimo Villarnao (1619). Ninguna de estas entradas tuvo éxito ni político ni misionero[25]. Hay que esperar al último tercio del siglo XVII para que renaciera, en la provincia peruana de la Compañía de Jesús, el interés por lo Mojos y se estableciera entre ellos. Pero ese comienzo tuvo un preámbulo laborioso, indicador de una preocupación teórica y práctica nacida de la metodología propia de la Compañía de Jesús.

El origen de la Misión de los Mojos, como reconoce el provincial Cabero en la necrología del hermano extremeño Juan de Soto[26], fue su celo apostólico desplegado a favor de estos indios pacíficos que frecuentaban Santa Cruz de la Sierra para trocar sus productos naturales por herramientas y otros artículos necesarios para sus labores y subsistencia.

Natural de Llerena, Soto era cirujano. Admitido a la Compañía a los 21 años de edad, ejerció los oficios de barbero, enfermero, portero, administrador de haciendas y procurador. Tuvo destinos en el colegio de San Pablo de Lima, en la doctrina de Juli (a orillas del Titicaca) y en la residencia de Santa Cruz de la Sierra, donde ya se encontraba en 1666. Hombre de complexión buena y apacible, trabó amistad con los indios que visitaban Santa Cruz y los socorría en sus necesidades y enfermedades. Deseoso de conocer su territorio y modo de vida, pidió al superior de la residencia, P. Juan Blanco, licencia para acompañarlos en su vuelta a sus pueblos. Después de algún tiempo

25 Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, págs. 13-15.

26 Juan de Soto nació en Llerena (Badajoz, España), el 24 de junio de 1610. Recibido en la Compañía, el 8 de junio de 1631, hizo sus votos de coadjutor temporal formado el 2 de febrero de 1644. Murió el 5 de agosto de 1672 en Santa Cruz de la Sierra, Alto Perú (hoy Bolivia), en cuya residencia había sido enfermero y procurador. Véase ARSI *Peru 5/II* y *6*; “Letras Annuas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, desde el Anño [sic] de 1667 asta el de 1674”, firmada por Hernando Cabero, Lima 30 de enero de 1675, ARSI *Peru 16*, fols. 253v-254v.

en la región, bien recibido de los mojos a quienes agasajó con algunas dádivas y atendió en sus males y otros accidentes, regresó a Santa Cruz con las noticias que había adquirido. Poco más tarde, volvió a visitarlos formando parte de dos entradas organizadas por las autoridades de la gobernación santacruceña[27].

La primera de estas entradas se organizó 1667 para recobrar los indios de servicio cristianos fugados al territorio de indios gentiles, con perjuicio de los vecinos de San Lorenzo que los empleaban para el servicio de la ciudad y de los ingenios. La entrada la había solicitado el Cabildo secular y el gobernador, con el parecer del comendador de la Orden de la Merced, P. Juan de Malpartida, y del superior de la residencia de la Compañía de Jesús y comisario del Santo Oficio, P. Juan Blanco "*Padre y luz de esta gobernación*" en frase del H. Soto. Se inscribieron 90 soldados voluntarios, pero, llegada la fecha señalada, mediados de julio, se negaron a emprenderla mientras no se les concediera participar en el reparto de los fugitivos que se recobraran.

Poco más tarde, se presentó al gobernador Diego de Ampuero una embajada de parte de dos caciques principales de los Mojos, en petición de auxilio para reprimir a los turucasíes (llamados vulgarmente indios Toros, nación de los temidos caribes presuntamente antropófagos) que tenían amedrentados a sus pueblos. Habían matado a seis de sus hombres, los habían despedazado y se los habían comido en su presencia. Acompañaba la delegación, como intérprete, uno de los indios cristianos fugitivos, un tal Juan Tarabesi. Esta circunstancia y la promesa de participar en las piezas que se cautivaran, decidieron a los soldados a emprender la jornada.

La partida de San Lorenzo tuvo lugar el 25 de agosto de 1667, llevando 40 indios yanaconas al cuidado del bagaje de 300 mulas de carga y monta. El H. Soto los acompañó, enviado por el superior P. Blanco, a petición del Cabildo y del maese de campo general don Antonio de Coca y Aguilar, quien quería llevarlo consigo por amistad y por su condición de cirujano y de religioso de la Compañía, pues todos los soldados habían sido educados, según Soto, "*a los pechos de la doctrina y cuidado de la Compañía*".

Llegados a los pueblos de los caciques quejosos, encontraron que, además de los turucasíes, les vejaban los cañacuris o cañacuras. Ante las quejas con-

---

27 Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, págs. 17-21.

tra éstos de otros pueblos vecinos, que vinieron al encuentro de la expedición, se decidió marchar contra los segundos. Se hicieron tres salidas del Real contra tres pueblos cañacuris y cautivaron a un buen número, pero la mayoría escapó a los montes y se escondieron. Por la proximidad de la temporada de aguas, regresaron los españoles a San Lorenzo. El superior de la residencia, Blanco, ordenó a Soto ir a La Plata para dar cuenta al Presidente de la Audiencia y al P. Provincial, Luis Jacinto de Contreras, a quien el hermano dirigió, el 30 de enero de 1668, una relación de los sucesos, con un mapa y topografía de la jornada, delineado y descrito por el P. Juan de Guevara, según las indicaciones del mismo Soto[28]. La relación consta de ocho párrafos o capítulos. Abarca desde la preparación de la jornada en San Lorenzo hasta la vuelta a esta ciudad al comienzo de las lluvias. Describe la salida, el camino hasta el Río Grande, el encuentro con indios amigos, la información que éstos suministraron y la marcha hasta sus pueblos; el parlamento de tres días entre el maestre de campo y sus capitanes y los caciques de los pueblos amigos acerca de la estrategia a seguir y la resolución conjunta sobre el objetivo de las operaciones; la disposición de los mojos para recibir la fe y las correrías o malocas contra sus enemigos llevadas a cabo por los españoles aliados. Para nuestro caso, importa, sobre todo, el capítulo 7: "*Descríuese la disposiz*^{n} *q tienen estos Mojos o Morocosíes para haserze christianos*"[136-137v]. Toda la relación es de gran interés, tanto por la crónica detallada de los acontecimientos, las noticias sobre la región, el carácter, naturaleza y costumbres de los Mojos, como por el estilo del autor y la mentalidad que subyace en sus apreciaciones y juicios, como enseguida veremos.

La segunda entrada se organizó al año siguiente para completar la campaña contra otras naciones enemigas de los mojos. La expedición salió de San Lorenzo el 10 de septiembre de 1668, a las órdenes del maestre de campo D. Juan de Araoz y Otálora[29] y del sargento mayor D. Juan Arredondo de Guzmán (uno de los capitanes de la anterior entrada) con 80 soldados, dos capellanes y más de 30 indios yanaconas al cuidado de 330 mulas de monta y carga y algunos caballos y yeguas. De nuevo, solicitaron la compañía del H. Soto, lo que concedió el superior destinando, además, al ecijano P. José

28 ARSI *Peru 5/II* y *6* "Letras Annuas… 1667-1674". *Peru 16*, fols. 253v-254.

29 Soto a Contreras: "Relación de lo sucedido en la jornada de los Mojos. Año de 1667", La Plata 30 de enero de 1668, ARSI *Peru 20*, fols. 130-138.

Bermudo, operario de españoles e indios en Santa Cruz[30]. Llegados en octubre a su destino, el padre se estableció en el pueblo del cacique Moye, uno de los caciques amigos que ofreció su pueblo a los misioneros y se fue a vivir a otro de los suyos en la vecindad. El maese de campo llevó consigo al hermano a la jornada contra los Tonsones o Motilones (llamados así por su pelo corto) que habitaban la pampa. Se defendieron bravamente ante la admiración de los españoles. Se tomaron 240 indios motilones, la mayoría mujeres, niños y niñas, cabiendo a dos piezas cada uno de los expedicionarios[31]. En la práctica, ambas expediciones en son de guerra, a petición de los Mojos para castigar a sus enemigos, terminaron en malocas que reportaron un buen número de presas tomadas a los vencidos, con que compensaron los santacruceños la pérdida de los indios de servicio fugados.

El H. Soto evangelizador de los Mojos

Para Soto, sin embargo, su participación en la 1.ª jornada (agosto 1667-enero 1668), había tenido un auténtico sentido misional. Así lo expresaba en su relación al Provincial Contreras enviada desde La Plata en enero de 1668. Junto al maese de campo don Antonio de Coca y Aguilar, "*general valeroso*", su amigo, se podría descubrir "*campo en que los ministros de xpto y sus ovreros pudiesen sembrar la semilla del evangelio*". Continuando con el símil evangélico, no exento de barroquismo, informaba a Contreras de "*la buena disposissión que paresse aver, por la misericordia de Dios, para que los ministros del Euangelio echen la hoz de la palabra diuina en esta copiocíssima mies, que ia se descubre a los ojos, no tan verde como antes, sino que va blanqueando, y llamando ministros feruorosos, y zelosos del bien de las almas para dar en tierra, y del campo a las eras, y de las reducçiones christianas a la troxe de el Çielo*"[130].

Soto tomaba la defensa de los Mojos, por considerarlos despreciados por los españoles y recordaba la historia pasada que bien conocía, mencionando

30 Astrain (pág. 544) y Vargas (pág. 18) que le copia, traen una lectura equivocada del apellido de este maestre de campo, *La Hoz*, en vez de Araoz, la misma que siguen los autores que dependen de ambos. Vargas lee también equivocadamente el del rector, *Polanco* en lugar de Blanco (pág. 18).

31 José Bermudo nació el 19 de marzo de 1620 en Écija (Sevilla, España) y fue admitido en la Compañía el 12 de febrero de 1642. Emitió la profesión solemne de 3 votos el 2 de febrero de 1666. Murió el 9 de julio de 1700 en Santa Cruz de la Sierra, Alto Perú, hoy Bolivia.

las expediciones de 1587, del General Juan de Torres Palomino con 200 hombres; y la de1618, del Gobernador Gonzalo de Solís Holguín con 50 hombres, a los Turocosíes que eran unos 15.000, achacando a este desprecio por los Mojos el descuido en evangelizarlos, en contraposición con el estado presente: "*no hizieron precio de estos indios Mojos, o los despreciaron por pobres y humildes, ni los vieron por bien escondidos, nosotros los tratamos y experimentamos que están muy dispuestos para ser redusidos al gremio de Nª Sª fee, y ser limpios con el agua del bautismo*"[137v].

Definía a los Mojos y a sus vecinos como "*vna dilatadíssima y espessíssima selua de gentiles, y Bárbaros derramada latamente en muchas, y diuersas naçiones*". No acabaría, como antes, su evangelización en "*señas y amagos*", sino que había, por el contrario, fundadas esperanzas de atraer y convertir aquellas naciones al gremio de la fe y de la Religión Católica. Se había descubierto el camino hacia ellas, visto la muchedumbre de esa gente, llegado a sus tierras, hablado con ellos y experimentado su ánimo. Los considera "*hombres báruaros, pero no crueles ni tan viciosos; tímidos, y valadíes de su natural*". Alaba sus virtudes naturales: "*viuen según razón en muchas cossas en que hazen bentaja a muchos de su casta y ralea*". Eran hospitalarios, monógamos, se guardaban fidelidad y eran continentes hasta el momento del casamiento: "*no tienen muchas mugeres, con una sola viuen y no conosen otra, pues entre ellos diçen, que no se sabe de adulterio y hasta casarse, passan sin dificultad en continenzia*". No obstante su increíble cobardía y ser poca cosa, poseían las virtudes que se narraban de los Incas: la sinceridad y el respeto a lo ajeno. Comentaba: "*aborresen estrañamente la mentira, y engaño, virtud para indios, y cobardes de todo punto increíble a no averla visto por mis ojos. Ni más ni menos abominan el hurto, costumbre en los escriptores de las conquistas del perú, disen los impusieron los incas*". El vestido apenas cubría la total desnudez. El beber, como en las demás naciones, era excesivo. Detallaba los bebederos y sus preseas macabras [136].

Soto no perdió tiempo en su tarea evangelizadora. Mientras en el real discurría el parlamento de españoles e indios amigos, se dirigió al pueblo y por medio de Torobesi, el indio cristiano lenguaraz, les declaró la intención de su venida, a diferencia de los soldados, en son de paz y no de guerra y los principios de la religión cristiana. Así resumía su discurso en su informe al provincial: "*Amigos y hermanos, dixe, los españoles vinieron con armas, según veis, a castigar a vuestros enemigos, y a vengaros de ellos. Yo no vengo a*

hazer mal a nadie, sino a daros notisia de el verdadero Dios, y a sacaros de las tinieblas en que viuís. Véis esse cielo, esta tierra, y essos ríos, obras son del verdadero Dios, que lo creó todo y todos somos hechura suia. Porque él es la causa de todo quanto ay en el mundo. Y siendo Dios vno y todo poderosso por auernos criado nos tiene tanto amor, que vino a buscarnos y recogernos para llevarnos consigo a viuir vna vida que, no se a de acabar, porque después que aian muerto todos los hombres an de resucitar para ser juzgados , y premiados los buenos y castigados los malos, con pena que no termines eternos. Este Dios es el que adoramos los Españoles y se llama Jesucristo hijo de vna Madre Virgen que aora está reinando, en los cielos. Si queréis saluaros y viuir dichossos confesad a no temáis que haziéndoos christianos ayáis de perder vra. libertad, antes la mejoraréis viuiendo como hombres de razón y al amparo de los Españoles, que avnque son terribles pª sus enemigos, son muy cortezes y humanos con sus amigos”[135v]. Le escucharon con atención y con sus ademanes expresaron su contento. Torobesi lo confirmó de parte de ellos, estaban persuadidos de la verdad de cuanto les había expuesto y de buena gana se harían cristianos y adorarían al Dios de los españoles. Deseaban que el hermano se quedara y recibirían su fe no sólo ellos sino toda su nación y gente. La noticia de su discurso corrió por los otros pueblos. Soto, después de pasar la noche en el real, volvió al pueblo y repitió su razonamiento, así como en otro pueblo a la otra banda del río, donde treinta indios le escucharon, con mayor voluntad. Le instaron a quedarse y a que los hiciera cristianos. Soto se excusó, pues debía volver con los españoles a Santa Cruz, de donde procuraría que vinieran sacerdotes para doctrinarlos y hacerlos cristianos.

Soto aseguraba al provincial este deseo de sacerdotes que les enseñaran a su Dios, de conocer su religión y también las instancias a quedarse con ellos. Esto lo confirmaban con visiones, remedando, quizás, lo que le habían oído de la Trinidad y de la Virgen María. Estas eran sus razones para convencerlo: “*porque no pienses que lo desimos sin causa, as de saber que muchos de nosotros hemos visto tres niños muy hermosos, varias veses tan paresidos y iguales, que en nada se diferensiaba el vno del otro y nos miraban con mucho agrado. También emos visto vna muger muy hermosa, como son las vuestras, con vn niño muy lindo de la mano que muchas veses ha venido a vernos y estando rasonando vn brujo de los nuestros, vno como tú se aparesió en el bebedero donde hablaba junto a él q nos desía que no*

biviéssemos lo que mandaba aquél, que oyésemos y obedesiéssemos al Dios de los españoles. Ofresíamosle chicha, y él no quería resiuirla”.

El comentario del hermano sobre estas visiones no podía ser más cuerdo. Lo importante no eran las apariciones, sino examinar si los deseos de tener sacerdotes que los doctrinasen y bautizasen era sinceros o no: “*De estas aparisiones hablaban los indios, qué verdad tengan no, será bien examinar, pues como quiera que sea, o imaginasiones o sueños suios o ficciones, si de beras piden sacerdotes, que les doctrinen y bautizen, poco importa aver presedido a su combersión, estas señales*”.

Los Mojos, o Morocosíes, mostraron amor al hermano y le agasajaron. Le llamaban –no sabía en qué lengua– *Tatay Choay* (en su lengua “*Padre Juan*”) le pidieron que se quedara y le prometieron casa e iglesia. Asistían con reverencia a la misa de los capellanes, adorando la hostia y dándose golpes de pecho. Le preguntaban sobre las ceremonias que veían y lo que les decía de Dios, y Soto lamentaba que no hubiera habido sacerdote de la Compañía en aquella buena coyuntura, “*para fundar Iglesia y que con esta levadura se sazonase la maza de tantas naciones como habitan la tierra*”[137r-v].

Propuesta de Soto: contra las malocas, la encomienda perpetua

En las tres salidas contra los pueblos de cañacuríes se cautivaron en torno a un centenar de “piezas” y se cogieron 12 prisioneros, pero la mayoría escapó a los montes. Soto acompañó los destacamentos en sus tres salidas y describía las diversas funciones de su misión: procurar la moderación en los soldados (“*templar la cólera de los soldados, porque no se desmandasen*), curar a los heridos (“*curarlos si fuesen heridos*”) y, sobre todo, anunciar el evangelio a los indios, lo cual no pudo conseguir por su huída: “*pero principalmente para informarles [a los indios gentiles] de la luz de nuestra Ley verdadera, pero los indios asombrados se enserraron, en aquellas montañas, y conosidas madrigueras bien que castigados, de que quedaron los Mojos muy contentos y agradesidos*” [32].

32 Soto a Contreras. Sma. Trinidad de la Provincia de los Mojos, 3 de noviembre de 1668. ARSI *Peru 20*, fols. 142-144v. Véase Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, págs. 172-173. Astrain lee precipitadamente el texto de Soto y crea una fantasía: “*morían atropellados por los caballos y acuchillados por los*

Interesante señalar el conflicto de conciencia que aflora en su relación. Soto lamenta la pérdida de libertad de las "piezas", la separación de su tierra y de su parentela, padres, hermanos, hijos y mujeres, y la servidumbre a que serían sometidos en regiones extrañas. Por otro lado, insinúa razones para justificarlo sin querer dar su juicio, aludiendo a la doctrina aceptada: no se podía permitir que esas naciones atacasen impunemente a los indios pacíficos amigos, tanto más que, por el vicio de la antropofagia que se les atribuía, contrario a la ley natural, debían ser castigados incluso por cualquier príncipe aunque no fuera cristiano. De cualquier modo, los soldados españoles habían sido llamados en socorro de sus amigos inocentes invadidos injustamente por los cañacuris y, por otra parte, todos los rescates pertenecían a este pueblo. Basado en la doctrina referente a los vicios *contra natura* y la guerra justa, razonaba: "*porque también es indigno el que hagan ellos guerra a nuestros amigos, gente miserable, y desdichada que no les ofenden ni occasionan, y que los maten, y se los coman, vicio bestial y ferino, y digno de ser castigado por qualquier Príncipe y Señor político y humano, pues estos Caribes parese que están bandidos de la misma ley natural*". Con todo, asoma en Soto la duda sobre la justicia de reducir a servidumbre a los vencidos. Tras reconocer su falta de competencia en materia jurídica –que no parece desconocer del todo– y aclarar que eran cañacuris todas las piezas tomadas en "*esta Jornada, que parese justa guerra*", aseveraba: "*lo que en esto hay de derecho yo no lo acertaría a decir*".

Por esta razón, aceptando las entradas en tierras de gentiles para reducirlos a vida política y cristiana, proponía como medio para evitar los efectos perjudiciales de las malocas y la cautividad consiguiente de las piezas tomadas para el servicio de los vecinos, la institución de la encomienda. Para la próxima jornada que se hiciera, Soto sugería que se eligiese un maese de campo general capaz, con conocimiento de las cosas de la milicia y práctico

---

jinetes". Este es el texto de Soto: "*y siendo para ellos tan nuebo el ver cauallos, y mulas juzgando que los hombres y ellos eran un misma cosa, se abrasaban con los cauallos para derribarlos por tierra, y siendo atropellados de ellos, y no pudiendo derribarlos, entonces se valían de sus flechas, que son como dardos de más de dos baras y media de largo con puntas muy agudas, de hastas de sieruos y güesos de otros animales, estas quando la distancia les da lugar las despiden con las estolicas, que son unos palos hechos con mucha curiosidad con un encaje en la punta de vn diente de animal, donde encajan la flecha, con que la despiden con tanta fuerza que apenas ay arma defensiua que la resista, y quando están cerca que no pueden jugar la estolica, se siruen de ella como dardo, hiriendo de mala muerte a quantos encuentran de cerca*"[142v-143].

en la guerra que, mediante capitulación con los que fueran a conquistar, pacificar y poblar aquella tierra, se les diera en encomienda perpetua a los indios reducidos. Por su parte, los encomenderos se obligarían a pagar las tasas de sus encomiendas al Rey, con lo que la Corona no perdería sus derechos, y a cumplir las propias obligaciones respecto de sus encomendados. De este modo los indios serían bien tratados y no se atemorizarían de la servidumbre que temían de estas entradas, ya que no los harían esclavos, mirarían a sus encomenderos como bienhechores y les servirían sin salir de sus mismas tierras y naturaleza. Pero esto era una visión idílica de la institución de la encomienda que la experiencia había demostrado, en muchos casos, ineficaz y perjudicial para el indígena.

La propuesta de Soto sobre el restablecimiento de la encomienda estaba en línea con el deseo de los cruceños y con el dictamen del superior P. Juan Blanco, como medida favorable a los vecinos para su subsistencia y a los propios indios reducidos para su evangelización, en contraposición a las malocas esclavistas. Ese había sido el parecer de Blanco, emitido años atrás, en 1640, y suscrito por otros dos padres de la Compañía de Jesús y un religioso de la Orden de la Merced, empleando prácticamente los mismos argumentos que ahora aportaba el H. Soto. Esta propuesta fue un error, pues prescindiendo de su discrepancia con la política seguida por la corona contraria, por un lado, a las malocas y, por otro, dirigida a la abolición de la encomienda, iba a dar pie al alejamiento de los mojos y a su rechazo de los misioneros, como se verá enseguida[33].

Primer pueblo misional: "Santísima Trinidad de la Provincia de los Mojos"

La experiencia del P. Bermudo, después de ocho meses, corroboraba las informaciones del hermano Soto. En su informe al provincial de 26 de junio de 1669[34], aseveraba que los mojos eran de natural dócil, hacían lo que se les

---

33 Soto a Contreras. "Relación…". La Plata, 30 de enero de 1668. *Peru 20,* fols. 138r-v, véase José María García Recio: *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los silos XVI y XVII,* Sevilla (Excma. Diputación Provincial de Sevilla) 1988 (Sección Historia: V Centenario del Descubrimiento de América, n.º 9), 1988, págs. 203-209.

34 Bermudo a Contreras. Pueblo de los Subiunos, 26 de junio de 1669. ARSI *Peru 20*, fols. 149.ª-149ᵇv; Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, págs. 173-174.

decía, les socorrían con frutos de la tierra y se mostraban contentos de tenerlos en sus pueblos. Pero no ocultaba su situación personal de soledad y privación de los auxilios espirituales, en especial la misa y la confesión, por lo que pedía al provincial el envío de otro padre como superior, confesor y compañero.

Bermudo y Soto habían visitado toda la provincia de Mojos. La distancia de cabo a rabo era de 70 leguas por el río. Computaron más de 80 pueblos con un total de 4.985 moradores. Todos, a una, querían que les instruyeran. Bermudo había intentado explicarles, por medio del intérprete, la razón de la venida de los misioneros: "*el estar entre ellos* –les decía– *era para ampararlos y defenderlos y hacerlos christianos, hijos de Dios*". Deseaban mucho que vinieran más padres y algunos de los caciques se ofrecieron a tenerlos y trataban de llevarlos a sus pueblos respectivos. Hasta ese momento, tanto los habitantes del pueblo donde se habían establecido como los de los pueblos circunvecinos les habían agasajado y les habían hecho una iglesia muy capaz y dado una casa y dos aposentos bien grandes para que vivieran entre ellos. La iglesia nueva aún no la habían estrenado a la espera de que llegase la determinación del provincial sobre continuar, o no, la misión y el nombre que se le había de imponer tanto a la iglesia como al pueblo. Bermudo y Soto, por su cuenta, habían ya titulado "Santísima Trinidad" al pueblo donde moraban para que, con su invocación, todo tuviera buen suceso. Los mojos recibían bien cualquier cosa que se les decía, traían a sus hijos a los misioneros para que les impusieran nombres y los enviaban a la doctrina cristiana. Bermudo se la enseñaba en castellano, la aprendían de memoria y cantaban, por sus pueblos, los cantos que les enseñaba. Bermudo aprendía la lengua, cuya pronunciación encontraba fácil.

Meses adelante, Soto informaba de la situación de la misión alabando la obra de Bermudo. En cuanto a las entradas de los españoles para castigar a los enemigos de los Mojos, las consideraba una providencia divina para dar principio a esta Apostólica Misión. Escribía en su relación de 3 de noviembre de 1668, al provincial: "*la disposición que hemos hallado en estas gentes no se podía desear mejor ... que según la buena disposición que en ella se ve para recibir nuestra Santa Fee me parece a de ser esta mucho más que las Apostólicas Misiones de el Paraguay y Sinaloa en la Nueba España, y pues Nuestro Señor a sido seruido que en su tiempo de VR.ª y por su medio se a descubierta este campo tan fértil y mies tan sasonada para los trojes del*

cielo procure ayudar a esto, escriuiendo a Nuestro P^{e} General embíe muchos obreros de Europa para esta Apostólica Misión y con el Señor Virrey negociando se les dé a los obreros los alimentos y socorro q su Mag^{d} suele dar a semejantes misiones, y para de presente imbiarnos quatro o seis Padres q nos ayuden a ir entablando esta Christiandad que con tantas ansias lo desean y cada día me traen sus hijos a que les ponga mi nombre (Chuan) que así me llaman los Yndios Pay Chuan Tatay; todos quantos españoles an venido a esta Jornada están grandemente admirados, viendo sus lindos naturales y el amor que nos tienen, y quánto desean hacerse Xptianos y muchos de los Cauos y capitanes compadecidos de ver que tantas almas estén sepultadas en las tinieblas de la infidelidad me han dicho que han de escriuir a VR.^{a} dándole cuenta de lo que an visto, y suplicándole enbíe muchos Padres para hazerlos Xptianos. Yo se lo suplico a VR.^{a} por la sangre de Nuestro Señor Jesu Christo y por el amor q tiene a la Santíssima Virgen y a Nuestro P^{e} San Ignacio y a n.^{o} P^{e} San Fran^{co} Xavier que tanto çeló el bien de las almas de los Ynfieles"[143v]. Pedía al provincial que mandase hacer oraciones en la Provincia como cosa de tanta importancia. Y junto con las oraciones, Soto se ocupaba de la organización económica de la misión. Mientras se erigía ésta jurídicamente y se podía contar con la asignación del Regio Patronato para su sustento y avío, proponía al provincial que ordenase al procurador general de la provincia comprar en Lima géneros, abalorios y herramientas para rescates y repartos entre los indios y que lo enviase por medio del P. Juan de Guevara a Chuquisaca, para que éste lo remitiera a Santa Cruz. De aquí, en canoas por el río, con los mismos indios, procurarían entablar comunicación cada dos o tres meses, o bien por tierra las mulas que había comprado el año anterior. Había devuelto la mayoría a San Lorenzo, pero se había quedado con las mulas de camino para visitar los pueblos de las pampas, que eran muchos, y con cuatro mulas de carga[35].

La misión fallida: el P. Julián de Aller (1669-1672)

Las noticias contenidas en los informes del H. Juan de Soto y del P. José Bermudo movieron a Cárdenas y al virrey, conde de Lemos, a establecer la

35 Soto a Contreras. Sma. Trinidad de la Provincia de los Mojos, 3 de noviembre de 1668. ARSI *Peru 20*, fols. 143v-144.

misión. Cárdenas envió como superior al valenciano P. Julián de Aller, hombre de 40 años con experiencia en el apostolado con los indios[36].

A su llegada a Santa Cruz, Aller se entrevistó con el H. Juan de Soto, que llegaba el mismo día con muchos indios en diez canoas y, entre ellos, el cacique del pueblo donde se habían establecido y los principales de los otros pueblos más cercanos. El 9 de septiembre, a las pocas semanas de estancia en la misión, a donde llegaron el 4 de agosto y donde Aller encontró al P. José Bermudo convaleciente de unas calenturas que lo habían puesto al borde de la muerte, el recién llegado superior redactó su informe en que confirmaba los dichos de Soto y Bermudo[37].

Los Mojos eran pacíficos ("*viven con grandíssima paz*", afirmaba Aller), hospitalarios: desde que llegaron, los mojos no cesaron de socorrerlos con frutos de la tierra. Era gente "*muy dócil, apacible, y muy doméstica*", corteses y ceremoniosos, con maneras que al nuevo superior le parecían ridículas, como el saludarse, siempre que se encontraban, con distintas fórmulas según las horas y momentos de la jornada, y el alabarse mutuamente. Aller la juzgaba "*vana locura*" y más en "*gente tan ruda*". La lengua le parecía fácil y rica en expresiones verbales y conceptos, menos para cosas sagradas. La aprendió en 11 días, a lo que le sirvió su conocimiento de las lenguas chiriguana y guaraní. Compuso una gramática y un catecismo con las oraciones en lengua mojeña, pero hacía la catequesis por intérprete. En su opinión, Bermudo sabía mal la lengua y tuvo, a veces, que intervenir en ayuda de su ministerio.

---

36 Julián de Aller, nació el 12 de julio de 1628 en Valencia (España). Admitido en la Compañía en la provincia de Aragón, en el noviciado de Tarragona (España) el 7 de enero de 1635, marchó al Perú la expedición del P. Bartolomé Tafur; emitió la profesión solemne de 4 votos el 8 de diciembre de 1654, en Juli; pasó a Potosí y Chuqisaca (hoy Sucre, Bolivia). Murió, en la Paz el 27 de octubre de 1673. DHCJ, I, pág. 77.

37 "Julián de Aller al P. Luis Jacinto de Cárdenas. De los Mojos, 9 de septiembre de 1668". ARSI *Peru 21.ª* , fols. 95-100. Véase "Relación que el P. Julián de Aller de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú y superior de la nueva misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mojos que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra y se dio principio por el año de 1568 a instancias de el Exmo. Señor conde de Lemos Virrey del dicho Reyno, le haze al P. Luis Jacinto Contreras, Provincial, reelecto de dicha provincia de el Perú, su fecha a 9 de septiembre de 668" (Copia existente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid). Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, Apéndice, págs. 155-162. Lo publicó en su integridad Leandro Tormo Sanz: "El Padre Julián de Aller y su relación de Mojos", en *Missionalia Hispanica* 13, Madrid 1956, págs. 371-380.

Su constitución política era muy simple y libre, pues el cacique, aunque respetado, no ejercía jurisdicción alguna excepto sobre los capitanes en guerra. El vestido, la desnudez casi total, a no ser cuando soplaba el viento frío del sur. Le llamó la atención la limpieza de sus casas: eran "*limpísimas*" y las destinadas a dormitorio estaban siempre "*como una plata*".

En cuanto a creencias, no tenían rastro de idolatría ni adoración, conocían a Dios y confesaban su divinidad. Coincidía con Soto en resaltar la monogamia como una de las características de la cultura mojeña: era raro el que tenía dos mujeres y, si la tenía, era a escondidas. La población estaba contenta con la presencia de los padres, les llamaban en sus achaques y les pedían que les leyeran el evangelio y que les tocaran las cabezas. Aller señalaba que así se hacía y sanaban todos, pero aún no se había bautizado a ningún adulto. El superior era contundente en su conclusión: "*es cierto que está la Provincia muy dispuesta para la luz del evangelio*".

Pero Aller proporcionaba un dato que hacía ver, al mismo tiempo, la inutilidad y el inconveniente de la salvaguardia de cuatro soldados y un cabo que el virrey ordenaba al gobernador de San Lorenzo darles con la intención de facilitarles la entrada en tierra de Mojos y la andadura de la misión. La experiencia mostraba que era no sólo inútil sino también perjudicial. La salvaguardia no pudo embarcarse con los religiosos lo que, de acuerdo con Aller, había resultado ventajoso ya que dos indios cristianos fugitivos habían corrido la voz de que los religiosos venían "*a engañar y a descuidar las gentes, para que después, con el seguro, entrasen los españoles y se apoderasen de ellos*". La voz la esparcían los viejos pues había acaecido años atrás, de modo que como medida preventiva algún cacique dio avisó a su pueblo para que huyesen al monte. La salvaguardia era una prevención inútil por cualquier lado que se mirase, pues sin escolta alguna la navegación no había sufrido peligro alguno y, una vez que hubieron pasado el 5 de agosto por tierra de Chiquitos, todo corrió con mayor seguridad hasta el 20 en que llegaron a la misión. Comentaba el superior: "*Caminóse por estas llanadas inmensas con tanta seguridad y solo uno de nosotros, como pudiéramos por Guayapacha, San Juan o el Callao*"

Aller agasajó a los mojos y les distribuyó de lo poco que traía, pues no esperaba que a la voz de las dádivas acudieran a visitarle tanta muchedumbre de gente. Les aseguró, por intérprete, que, en sabiendo la lengua, iría a sus pueblos y dieron, por respuesta, que lo recibirían con mucho gusto. Entre

otros, fueron a visitar a Aller, en secreto por temor a los Mojos, emisarios de un cacique de una nación "*bravísima*" enemiga de la mojeña, pidiéndole amistad y corroborado su petición con visiones: "*una señora les enviaba, que se les había aparecido de noche y les había dicho que fueran al P. Juan [el H. Soto], que sabía ella que los admitiría*". El superior lo atribuyó a la intercesión de la Virgen pero, a su pregunta inquisidora o curiosa, en qué traje se les había aparecido la señora, la respuesta fue decepcionante: no la vieron porque era de noche, pero les había hablado y por eso habían venido a pedir la paz y a invitarle a sus tierras. Eran las mismas visiones, o patrañas, que habían contado antes al H. Soto.

Esta primera misión fracasó. Los indios, en ausencia de Soto, comenzaron a alejarse de los padres. Los hechiceros, al parecer, los inducían a atentar contra la vida de los misioneros que optaron por retirarse a San Lorenzo. Aller, enfermo, fue enviado al colegio de La Paz, donde falleció en octubre de 1673, siendo su rector. Soto había muerto en agosto de 1672 en Santa Cruz. Aquí, Bermudo prosiguió su ministerio con españoles e indios y murió en 1700. Otros les sustituirían en un nuevo intento a los Mojos.

No misionar sino explorar: instrucciones del visitador Cabero (junio 1674)[38]

El mismo año en que moría Julián de Aller, entraba en el Perú como visitador el P. Hernando Cabero de Henao. En presencia de los informes favorables y de los resultados adversos que los contradecían y exigían un cambio de sistema, Cabero se planteó una cuestión previa en línea con lo que hemos explicado acerca de la selección de ministerios: la viabilidad y utilidad de la misión, es decir si era posible y si valía la pena emplear en ella el potencial de recursos humanos y económicos de la provincia peruana. Calculando riesgos y resultados, Cabero se propuso reentablar la misión entre los mojos, abandonada por Aller. Su planteamiento exigía la observación de la geografía, clima, flora y fauna, demografía, etnología, etc. y, sobre todo, el examen de la capacidad del mojeño para recibir el mensaje evangélico y ponerlo en

38 Cabero "Instrucción 1674". Apéndice documental I.

práctica con perseverancia. Su estrategia quedó plasmada en la serie de instrucciones y órdenes que emanó durante su gobierno.

Ya el P. Luis Jacinto de Contreras había dado instrucciones al P. José Bermudo y al H. Soto que no hemos podido ver, pero constan por la correspondencia de ambos. Entre ellas, visitar los pueblos e informar sobre su situación, habitantes y distancias; no bautizar sino en peligro de muerte y no adentrarse en el interior de naciones vecinas, por el posible riesgo de la vida, instrucciones que también van a ser urgidas por Cabero.

La de los Mojos era la primera misión que se presentaba entre indios amigos gentiles desde que se segregó el territorio al este y al sur de la provincia peruana con la creación de la provincia del Paraguay en 1607, que abarcaba todo el cono sur del hemisferio, fuera de experiencias esporádicas como la de los chiriguanos de la gobernación de santa Cruz de 1632 a 1644. En otras provincias había una experiencia misional conocida, además de la paraguaya con sus reducciones, si bien éstas envueltas en algo de mito y vistas como modelo y ejemplar. En el norte, también eran famosas las de Sinaloa en la Nueva España. La de Mojos no debían irles a la zaga, como se expresaba la visión optimista del H. Soto en su información de 3 de noviembre de 1669: "*me parece ha de ser esto [la misión de Mojos] mucho más que las Apostólicas misiones de Paraguay y Sinaloa en la Nueva España*". Por esta razón pedía al provincial Contreras que suplicase al P. General el envío de "*muchos obreros de Europa a esta Apostólica Misión*". En Roma, se concedió tanta importancia a esta relación de Soto que se tradujo al latín para dar a conocer la misión en todas las provincias, especificando, en la versión, las regiones a las que correspondería el envío de misioneros: "*Hispania, Italia, Belgio, Germania*"[39].

La experiencia de las varias entradas anteriores sin resultado y el final de la primera misión, que se consideró precipitado, exigía planificar la estrategia más conveniente a seguir. Sobre todo que el fracaso último parecía desmentir el optimismo inicial. En 1674, Cabero trataba de marcar una pauta que corrigiera las causas aparentes del fracaso. Estas se podían reducir a las siguientes: 1.ª, haberse realizado la misión como parte de las entradas de los españoles que, al mismo tiempo que habían liberado a los Mojos de sus ene-

39 ARSI *Peru 20*, fols.148-149v.

migos, les habían causado pavor. 2.ª, el reparto de presentes entre los mojos sin la moderación y selección debidas y 3.ª, las voces de que los religiosos recién llegados venían a preparar el camino a los españoles para esclavizarlos, como acababan de hacer con sus enemigos. Una 4.ª causa se podía ver en las circunstancias que precedieron la primera misión antes de la llegada de los PP. Bermudo y Aller: la personalidad del H. Juan de Soto y su profesión de cirujano le habían granjeado el respeto y afecto de los Mojos, pero había eclipsado, por así decir, la misión de ambos religiosos sacerdotes que, por su parte, también le estimaban y contaban con él para todo. Era al "*Pay Chuan Tatay*" a quien acudían los indígenas y el punto de referencia de sus visiones. De ahí que, en su ausencia, se hubiera fraguado el distanciamiento de los indios de los dos religiosos y el diseño de prescindir de ellos (algunos pretendieron incluso quitarles la vida), haciendo la distinción entre los padres y el hermano.

La misión, en el proyecto de Cabero, debía nacer como obra propia con independencia de la residencia de Santa Cruz de la Sierra y desligada por completo de las entradas de los españoles y de cualquier tipo de salvaguardia armada. El fin principal del envío sería la exploración del terreno misional, bajo un superior propio dependiente del provincial con todas las facultades ordinarias anejas a su oficio. Cabero designó superior al joven castellano P. Pedro Marbán[40] (27 años), dándole por compañeros al navarro P. Cipriano de Barace[41] (33 años) y al hermano coadjutor aragonés Joseph del Castillo[42] (39 años), de la residencia de Santa Cruz de la Sierra, que sería pieza clave en esta misión por su conocimiento de los Mojos. Había tenido información

40 Pedro Marbán nació en Tiedra (Valladolid, España) el 17 de abril de 1647. Admitido a la Compañía en Salamanca (España) el 15 de febrero de 1663, marchó al Perú en la expedición del P. Juan de Ribadeneira en 1672. Murió en la reducción de Loreto (Mojos, hoy departamento del Beni, Bolivia) el 28 de noviembre de 1713, *DHCJ,* III, pág. 2.499

41 Cipriano de Barace, nacido en Isaba (Navarra, España) el 5 de mayo de 1641, cursó estudios eclesiásticos en Valencia donde, el 14 de mayo de 1671, el P. Juan de Ribadeneira lo admitió a la Compañía para la provincia de Perú. y lo llevó en su expedición. En 1642 llegó a Lima y aquí continuó el noviciado y recibió la ordenación sacerdotal 16 de mayo de 1673; emitió la profesión solemne el 15 de agosto de 1684 en Loreto (Beni). Murió en el Mamoré a manos de baures el 16 de septiembre de 1702, DHCJ, I, pág. 338.

42 Joseph del Castillo, era natural de Zaragoza (Aragón, España) donde nació el 19 de marzo de 1635. Emigró al Perú y trabajó en Saña. Fue admitido en la Compañía en Lima el 24 de abril de 1656, hizo sus votos de coadjutor temporal formado el 2 de febrero de 1668. Murió en 1683, en la exploración del camino a Cochabamba, DHCJ, I, pág. 704.

directa del H. Soto y se había relacionado con ellos y con las otras naciones vecinas que comerciaban con Santa Cruz. De ahí que, gracias a sus gestiones con los Mojos en sus propios pueblos consiguiera las canoas y bogadores para la expedición, mediante el pago generoso de sus servicios, cosa que no se había hecho en ocasiones anteriores.

El provincial, como indicamos antes, les entregó unas instrucciones, en las que se ordenaba evacuar un informe detallado después de explorar el terreno. Para ello, los enviados debían observar los diversos aspectos de la realidad mojeña de acuerdo con una serie de capítulos o párrafos insertos en la instrucción: situación de los pueblos, su número y población de cada uno (§4.º); disposición de los habitantes para recibir la doctrina evangélica y su actitud, favorable o desfavorable, a la presencia de los misioneros y la seguridad personal de éstos (§5.º); unidad o multiplicidad de lengua (§6.º): naciones vecinas, sus nombres y número de gente de cada una (§7.º); jornadas desde el embarcadero hasta la sede donde se fijara la misión (§8.º); temple y salubridad del emplazamiento escogido y facilidad y abundancia de mantenimientos (§9.º).

El capítulo 10.º era el más trascendental pues tocaba a la misma persona del evangelizando y estaba en la misma línea de las instrucciones de Francisco de Borja a los fundadores de la provincia peruana: la observación de "*costumbres, ritos, ceremonias de los Bárbaros; sus vicios y virtudes en lo natural y a qué son inclinados; y si entre los dichos indios ay riesgo graue de la vida que lo corran los Nuestros, o pueden con alguna seguridad perseverar los misioneros en su conversión*". Asimismo se debían examinar las perspectivas de futuro y, para el caso de que se estableciera la misión, calcular el número preciso de religiosos de la Compañía necesarios para su mantenimiento y progreso.

En cuanto al tiempo en que debían responder a las cuestiones propuestas como materia de observación y examen, Cabero señalaba el término prudencial de un año, o más, antes de reunirse en consulta y redactar el informe pedido. En este periodo, debían emplear el tiempo necesario en recorrer y conocer, por propia experiencia, el terreno, visitando despacio los pueblos y agasajando a los indios, especialmente a sus caciques.

Expirado este término, tendrían una consulta para dar su parecer "*con toda claridad y puntualidad*", gravándoles la conciencia seriamente por estar

en juego la gloria de Dios y la salvación de aquellas almas. El informe firmado por todos se enviaría al provincial. Si alguno tuviera diverso parecer, lo expondría en carta aparte. El H. del Castillo llevaría todo a Chuquisaca, o a Cochabamba en caso de descubrirse el camino que parecía existir a través de los Raches.

Había que evitar dos escollos que podían dañar la misión: toda apariencia de granjería y uso de fuerza. El provincial prohibía llevar mercancías de trueque, y mucho más *piezas*, bien de seglares o de la Compañía, fuera de lo preciso para comer y vestir. La razón, el escándalo que se daría a indios y españoles: "*Porque los inconvenientes que de esto resultan son grandes y no es el menor el descrédito; conoscan los indios (que aunque bárbaros sí conocerán) y los españoles que están a la mira que sólo les lleva a V.R.s a sus tierras el puro deseo de la salvación de las almas*".

Por lo mismo, prohibía absolutamente llevar soldados o cosa parecida, ya que sólo servían para alborotar a los indios, como constaba por experiencia. En este punto era tajante. Advertía seriamente a Marbán, en el caso que el gobernador prendiera facilitarles el seguro: "*encargo a V.R. y a sus compañeros que de ninguna suerte lo permitan, ni doy licencia para ello*". Para proveer a su propia seguridad personal, ordenaba, en cambio, que procurasen vivir juntos los tres.

Cabero no descuidaba la materialidad de la financiación, por lo que tuvo una reunión en la residencia de Juli con los HH. José del Castillo y Antonio de Ulibarri, procurador ése del colegio de la Paz, para arbitrar los medios necesarios. El provincial adjudicaba a la Misión de los Mojos 1.000 pesos correspondientes a los réditos de una fundación de 10.000 pesos de principal, dejada por una persona de Potosí al colegio de Chuquiabo (La Paz) para misiones de indios infieles. Hasta ese momento, los había gozado el colegio en virtud de una de las cláusulas que así lo determinaba, mientras no hubiera dichas misiones. Una vez entablada la misión de los Mojos, el colegio paceño proseguiría suministrándole 500 pesos anuales. Los 1.000 pesos iniciales correspondían a las dos primeras anualidades del presente año de 1674 y del siguiente de 1675. Además, debía cobrarse del superior de la residencia de Santa Cruz de la Sierra un resto del año anterior de 1673, correspondiente a la Misión, cuya memoria llevaba el H. del Castillo. Si se hubiese gastado algo, se descontaría de la deuda que la Misión pudiera tener con la

residencia, computados de acuerdo con los precios corrientes de aquella gobernación (§14.º).

En el apartado sobre la lengua, la instrucción mandaba llevar a la misión la gramática compuesta por el P. Julián de Aller que se guardaba en la residencia de Santa Cruz de la Sierra.

Como el inicio y desarrollo de la misión dependían también de la autoridad eclesiástica y patronal (Regio Patronato), los enviados llevaban cartas del provincial para el obispo y el gobernador, para entregárselas en propia mano, con el encargo de procurar su benevolencia. Al primero, debían visitarlo en su residencia de Misque y solicitarle la licencia de confesar y predicar y su bendición, así como los privilegios que podía conceder para semejantes entradas. Al Gobernador se le solicitaba proporcionar las dos lenguas de los mojos, de oficio, que estaban a sueldo de su Majestad: pero, como acabamos de mencionar, se debía excusar en cualquier caso todo lo que pudiera parecer fuerza.

Finalmente, Cabero exhortaba a la paz, unión y conformidad de unos con otros y a ir "*con el menos ruydo de comodidades possible*", es decir, en pobreza y sencillez propia del mensajero evangélico.

La información de los "exploradores" (20 abril 1676)[43]

La partida de los religiosos se demoró en Santa Cruz por no encontrar quien los llevara, pues, como acabamos de indicar, los mojos se negaban a hacerlo ya que, en las anteriores ocasiones, no se les había pagado el transporte. Por fin, el 28 de junio de 1675, víspera de S. Pedro, pudieron embarcarse en el río grande de Santa Cruz en 15 canoas con más de 60 indios, fletadas en la misma provincia de los Mojos por el H. Joseph del Castillo.

Con excepción del primer día que hizo bueno, el resto fue de continua lluvia, lo que entorpeció la navegación tardando nueve días, en vez de los seis usuales. Escogieron un puesto en el pueblo de los Moremonos, donde se mantuvieron siete meses. Les dieron de habitación el bebedero común que los padres acomodaron lo mejor que pudieron, a la espera de que los mojos les hicieran casa y capilla en un lugar más alto, pues el elegido se inundaba

43 "Informe 1676 " ARSI *Peru 20*, fols. 200-213v; Vargas Ugarte, R.: *Historia…* III, págs. 21-26.

en tiempo de crecida del río. En ese puesto se mantuvieron los siete meses hasta que, pasada la estación de lluvias (septiembre-marzo), se trasladaron a otro punto que llamaron misión N.ª S.ª del Pilar (quizás por complacer al provincial aragonés o por insinuación del zaragozano H. Joseph del Castillo). Al día siguiente de la fiesta de San Ignacio, es decir el 1.º de agosto, salieron los tres religiosos a visitar los pueblos. Las enfermedades largas que padecieron y la temporada de aguas que duró de mediados de septiembre hasta primeros de marzo, les impidió visitar más pueblos. Con todo, mediado abril del siguiente año 1676, juzgaron los religiosos tener suficiente noticia como para dar cuenta al provincial de lo que habían oído y visto por experiencia.

El informe responde, punto por punto, a los capítulos principales de las instrucciones de Cabero que acabamos de reseñar: situación; lengua; salubridad de la sede de la misión y mantenimientos; naciones vecinas; seguridad del misionero y disposición de los Mojos para recibir la predicación evangélica.

Los religiosos sitúan la provincia entre los 14.º y 16.º del hemisferio sur, a 120 leguas de Santa Cruz de la Sierra por el río que forma numerosos meandros. Por tierra, calculaban una distancia menor. La provincia tendría unas 100 leguas de largo (cálculo mayor en 30 leguas de la cuenta del P. José Bermudo que daba 70). Detallan la hidrografía y la abundante fauna piscícola, con especies de gran tamaño. Coincidían con las informaciones anteriores, en el cálculo de más 70 pueblos, algunos menos de los censados por Bermudo y Soto (más de 80), debido a dos epidemias que asolaron varios de los poblados, por lo que, con los restos de unos y otros, habían formado otros pueblos o se unieron a los existentes. La distribución demográfica se organizaba en razón de los ríos, con población dispersa. La mayoría de los pueblos estaban situados sobre las barrancas de los ríos, expuestos a inundaciones y relativamente cercanos unos a otros. Varios se adentraban en la pampa, junto a las lagunas con abundante pescado. Algunos se internaban en el monte donde hacían sus rozas. Las casas, de bajareque, eran plurifamiliares, con cocina distinta de la habitación y otra pieza para talleres. La mayoría de los pueblos tenían de 20 a 60 almas y, los menos, unas 100 o más. En total, calculaban unas 6.000 almas en toda la provincia, unos mil habitantes más que los censados por Bermudo y Soto.

Hablaban cinco lenguas diversas, que enumeran, añadiendo que la morocosi era la general que usaban las tres cuartas partes de la provincia, aunque

el habla era diferente según los pueblos, así como el empleo de muchos vocablos. Según opinaban los informadores, la mayoría de los que hablaban otras lenguas entendían la morocosi, con lo que no creían necesario aprender las otras. Se habían visto obligados a aprender esta lengua por sí solos, con gran trabajo por falta de intérprete ya que, al tiempo de la salida, Santa Cruz carecía de gobernador y no pudieron conseguir que les acompañara ninguno de los dos intérpretes a sueldo del Rey. Tampoco los habían podido obtener en la provincia, pues uno de ellos había muerto poco antes de la llegada de los religiosos y los otros tuvieron mejores ofertas y se negaron a acompañarlos. En esta tesitura, el arte compuesto por el P. Julián de Aller les fue de gran ayuda, aunque era defectuoso, debido al poco tiempo que estuvo el padre entre los mojos y haberse valido para elaborarlo de los muchachos. Sin embargo, habían logrado mejorarlo ayudándose de los indios adultos.

La salubridad de la tierra donde asentar la sede de la misión era, con poca diferencia, la misma en toda la provincia: clima cálido y húmedo, sobre todo en la temporada de lluvias, de mediados de septiembre a principios de marzo. Los vientos dominantes eran el sur, frío, con su consecuencia de catarros, y el norte, templado, favorable a los indios. El sur soplaba desde principio de abril hasta septiembre, pero cuando no soplaba apretaba el calor. La mayor incomodidad, eran los mosquitos en época lluviosa y más aún durante la crecida. El calor húmedo pudría ropa, calzado y alimentos frescos, pero mantenía bien el salado. Las enfermedades eran recurrentes, la media de vida baja, con muy pocos viejos.

La cuestión de las subsistencias no ofrecía especial dificultad, dada la abundancia de pescado, patos, gallinas, maíz, maní, yuca, camotes, papayas, plátanos que los indios proveían a los misioneros en cantidad. El pan de la tierra era la yuca, abundante, de gran tamaño, muy buena y sabrosa. No había vacas ni carneros. El tasajo se podría traer de Santa Cruz o de Cochabamba que estaba más cerca y se decía que había camino.

En relación a las naciones vecinas, los exploradores las enumeraban y advertían que la mayoría de ellas eran enemigas de los Mojos. Hacia el oriente se encontraban la mayoría de las naciones, entre ellas los Chiquiitos, gente belicosa que usaban flechas envenenadas. Al norte cerca de los últimos pueblos de Mojos, los Mujuonos, con fama de antropófagos, su número incierto, los españoles pensaban que eran muchos, los mojos afirmaban que no tantos. Al poniente, se encontraban las naciones más numerosas y populosas. Hacia

el sur se encontraban los Raches, nación amiga de los Mojos que tenían trato con los españoles de Cochabamba, por lo que los Mojos los visitaban y adquirían de ellos chaquiras y herramientas procedentes de Santa Cruz. Según los Mojos, las vecinas eran provincias grandes y muy pobladas, pero los religiosos advertían que los Mojos sólo sabían contar con los dedos de las manos y pasando de ahí decían simplemente: "*son muchísimos, que no se pueden contar*".

Frente a la información de Aller, descubrieron que los Mojos atribuían la categoría de dioses al sol, a la luna y al tigre, además de la existencia de variedad de dioses, según los pueblos, pero, dentro de la confusión, no fueron capaces de obtener de los indios explicaciones más detalladas en cuanto a ritos de adoración o ceremonias, fuera de las que observaron que realizaban al matar algún tigre.

Los exploradores, como los anteriores misioneros, reconocieron en los Mojos individuos bien agestados, de naturales blandos y alegres que no sabían enojarse entre sí sino cuando estaban borrachos. Eran monógamos, pero, según observaron, lo eran por escasez de mujeres y con facilidad dejaban a una y tomaban a otra.

En cuanto a vicios, los reducían a tres principales: codicia, venganza y embriaguez. Muestra de lo primero era el ser "*mal contentadizos*" con los regalos de chaquiras y herramientas que se les daba, exigiendo siempre más –algo que ya había notado Bermudo– y echándolo en cara, con insultos, cuando se le daba una cosa y no otra. La conclusión era preocupante: "*les parece que no hemos venido a otra cosa que a darles*", de modo que, aun antes de terminar una plática sobre cosas de Dios, que oían con atención, interrumpían pidiendo cuchillos, chaquiras o patenas.

Esta actitud del mojeño, que los informadores interpretaban como codicia e interés material, creo que es importante relevarlo porque, sin duda, encierra un aspecto de la cultura mojeña del que quizás no se percataron los religiosos: el derecho a recibir por lo que se daba. Tras su obsequiosidad respecto del misionero había, en el fondo, una exigencia de contrapartida. Si se aceptaba el servicio, el único modo de agradecerlo era dar. Así se explican las referencias del informe al agrado con que los Mojos condujeron en sus canoas a los padres a sus tierras, dando como razón que el H. del Castillo les había agasajado con presentes y pagado bien el flete de sus canoas, donde

veían que llevaban buena cantidad de rescates [200, 205]. De igual modo, la constatación de que "*no hubo Hechiceros, que se opusiesen, ni Caciques que mostrasen el menor disgusto*" con la conclusión: "*no me espanto, que están ya desengañados que no les hazemos mal, y que tienen en su tierra una feria para sí la más estimable que pudieran desear y muy barata*", debe hacer reflexionar sobre algo más que el aparente contraste entre obsequiosidad y codicia. El mojeño daba porque había recibido o esperando recibir, ahora esperaba a su vez que se le correspondiera con lo que necesitaba.

Este aspecto de la codicia e interés material aparece como posible impedimento a la conversión de la nación mojeña. Mostraban su gusto por que estuvieran los religiosos, lo expresaban con la boca, pero los religiosos dudaban de lo que hubiera en el corazón. De ahí que, en respuesta a la cuestión de las esperanzas de que recibieran la fe, advertían al provincial: "*estos indios son notablem^te^ interesados, y porque se les dé algo a todo quanto se les pregunta dan buenas respuestas, y aunque se les diga que que las cosas de su religión son mentiras, y engaños del Demonio, vnas vezes se ríen, y otras dizen que es verdad que son mentiras, pero no por eso dexan de executarlas*" Pero, añadían como excusa: "*No me espanto de esto, que lo mismo pasa entre cristianos*"[206]

La venganza se manifestaba en las guerras con las naciones vecinas y en las peleas en el bebedero, a modo de ajuste de cuentas, a puñetazos y puntapiés que terminaban a veces en muertes. Las guerras estaban también, en parte, ligadas a la codicia pues era el medio de hacer presas para luego venderlas a buen precio en Santa Cruz. El mal ejemplo de los españoles impedía convencerles de que hacer la guerra, por vicio, era un mal.

En cuanto a la embriaguez, reconocen los religiosos que no era cuestión tan aguda como en otras naciones pues no llegaban a perder del todo el juicio, pero les llevaba a la violencia de unos con otros y con sus mujeres e hijos. Tampoco se les podía convencer de que la borrachera era mala y enojaba a Dios. La respuesta dialéctica era clara: dejarían de beber chicha cuando el padre dejara de beber vino –se referían al de la misa.

Finalmente, en cuanto al personal misionero, en el caso de que el provincial decidiera comenzar la misión, proponían, como suficiente, el envío de cuatro padres y un hermano.

No plantar, sino procurar disponer: las nuevas instrucciones (octubre 1676)[44]

La información firmada por los PP. Marbán y Barace y el H. del Castillo, que llevó al provincial en propia mano, como estaba ordenado en la instrucción, se leyó y discutió en consulta de provincia. A la vista del poco tiempo transcurrido (no había llegado al año contra lo que se preveía en la instrucción) y de no haber podido visitar más que una parte de la provincia, todos convinieron ser más prudente que se examinara con mayor detención el estado de la población mojeña tras la presencia de los religiosos-exploradores y las esperanzas de su conversión. Por el momento, se enviarían dos o tres padres más y, como superior, al que lo era entonces de Santa Cruz de la Sierra, el guipuzcoano P. Martín de Leturia, con orden de poner en práctica la nueva instrucción que se le daba, entre cuyos artículos se repetían los anteriores y se insistía en el cumplimiento de aquellos que requerían mayor atención en su estudio y una información más cabal del estado de la misión con el fin de poder tomar las determinaciones más oportunas para llevarla adelante.

Ante todo, se describía la finalidad y estilo de la misión: no se trataba aún de plantar la fe, sino de procurar en los Mojos las disposiciones inmediatas para hacerlo y, según dictare la experiencia, de informar, de nuevo, al P. Provincial para examinar, en consulta, las esperanzas de conversión y determinar las medidas más convenientes para la mayor gloria de Dios y bien de aquellas almas. Entre otras órdenes generales, se repetían las relativas a no llevar ni escolta militar ni mercancías de trueque, fuera de las necesarias para el alimento y el vestido y visitar al gobernador y conservar su benevolencia.

En cuanto a la preparación de los propios misioneros, se daban dos normas de prudencia para su aprendizaje. Ante todo, permanecer, por un par de meses, todos juntos en la residencia de Nuestra Señora del Pilar con los veteranos de la misión tanto para su introducción al estudio de la lengua, como al conocimiento de la tierra y del modo de comportarse con aquel pueblo. Y segundo, la organización del territorio, creando un segundo puesto de misión donde le pareciera al superior. En el primero, quedaría uno de los antiguos con el superior y otro de los recién llegados y, al nuevo puesto, irían otros

44 Cabero “Órdenes 1676”. Apéndice documental II.

dos, uno antiguo y el otro moderno. Estas dos residencias se repartirían los 80 pueblos, de manera que los padres de cada residencia los pudieran visitar cómodamente en los tiempos más oportunos.

Realizada esta operación previa, se comenzaría la predicación evangélica y el método tradicional de la enseñanza del catecismo y las oraciones para introducirlos al conocimiento de los artículos de la fe. En la línea de las primeras instrucciones de (san) Francisco de Borja para la provincia, que vimos al comienzo, Cabero insistía en la necesidad de "*proceder con mucha industria, suavidad y destreça*".

Renovaba la prohibición de bautizar adultos y niños, fuera del peligro de muerte, en cuyo caso se debía procurar que ninguno muriera sin este sacramento, especialmente durante las epidemias, por lo cual debían preguntar a los indios que vinieran a visitarles por los enfermos de su pueblo e instruir a los padres de los niños y a los que tuvieran enfermos.

Para obviar los inconvenientes procedentes del sistema de rescates y reparto de dádivas, lo que ocasionaba un gasto excesivo que cargaba sobre la provincia, Cabero ordenaba la moderación, evitando tanto "*la demasiada liberalidad*" como "*la sobrada escasez*". Disponía que se pagaran a los indios los servicios y los artículos que proporcionaran, de acuerdo con los precios entablados en Santa Cruz de la Sierra. En su virtud, sólo debía rescatarse lo preciso para el alimento y el vestido y repetía lo ordenado anteriormente: no llevar rescates de seglares ni de los propios de la Compañía y no rescatar en modo alguno piezas ni permitírselo a los intérpretes. En segundo lugar, señalaba un baremo para las dádivas del que no se debía pasar y ordenaba que se repartiesen por mano de todos, para que les tomaran afecto a todos los religiosos por igual. Las dádivas debían repartirse como atractivo y como premio y según las circunstancias y la categoría de la persona. Entre las circunstancias, se mencionan la visita a los pueblos, la venida de individuos o familias a establecerse en el pueblo sede de la misión, la traída de enfermos en peligro o el aviso de su existencia para que recibieran el bautismo.

La visión de Cabero de lo que debiera ser una misión entre los Mojos incluía las naciones limítrofes pues, sin ellas, era difícil mantener la misión mojeña y, desde Mojos, se podría evangelizar a los vecinos con mayor facilidad. Por esto, juzgaba acertado adquirir noticias sobre aquellas naciones y

procurar que tuvieran amistad con los mojos para así, poder tener, en el futuro, entrada para su conversión. En este mismo sentido, indicaba la conveniencia de visitar a los Raches, con ocasión de su amistad con los Mojos, y procurar descubrir el camino a Cochabamba, con lo que se facilitaría y acortaría el viaje al territorio de la misión.

Dada la dispersión demográfica, la principal tarea para doctrinarlos más fácilmente debía ser la agregación de las familias dispersas a los dos pueblos donde debían estar de asiento los religiosos. Recomendaba la prudencia en la ejecución y el recibir con cariño y agasajo a los que vinieran a establecerse. Al indio que llegara con su familia a fundar casa, se le daría en premio un cuchillo y a su mujer algunas chaquiras. Al cacique que lo hiciera con su pueblo, un razonable machete y a los indios lo indicado arriba: un cuchillo y a su mujer unas chaquiras, prometiendo las mismas dádivas a cuantos vinieran con el propósito de establecerse, significando a todos que se les hacía el obsequio por esta causa. Ninguno de los religiosos debía sobrepasar la tasa propuesta.

Las mismas dádivas se señalaban para las otras ocasiones que indicábamos arriba. En las visitas a los pueblos, se daría al cacique, una vez al año, un cuchillo y algunas chaquirillas a su mujer, para tenerlo grato. A los que trajeran, de los pueblos circunvecinos, a los enfermos graves o avisaran de su existencia, se les daría también un cuchillo o cosa semejante, para aficionarlos.

No podía faltar uno de los métodos más eficaces de la evangelización y cristianización: la educación de los hijos de caciques. Las instrucciones mandaban, como muy conveniente, procurar traerlos a los pueblos donde se establecieran los misioneros para que se criaran en "*policía y buenas costumbres*" y se les enseñara la doctrina cristiana para que sirvieran de levadura a los demás.

En la tarea de erradicar los vicios, dado que el principal y más extendido de la borrachera ritual no era tan grave como en otras naciones, ya que no llegaban a perder completamente el juicio por la flojedad de la bebida, se debía ir "*con mucho tiento y prudencia en desarraigarles de sus vicios y en particular de la borrachera a que de ordinario están inclinados*". Las normas iban dirigidas a corregir los abusos de la bebida, pero no ésta. El remedio se les debía aplicar poco a poco. Ante todo, debían explicarles lo que era lícito en

esta materia, pero, en ningún caso, quitarles sus convites, pues sería causa de arruinar la labor con ellos. A la luz de esta norma general, los religiosos debían consultar entre ellos los medios más oportunos para evitar en el bebedero el demasiado exceso en la bebida y las idolatrías consiguientes.

Como elemento necesario para que tuviera el efecto deseado todo lo indicado, Cabero insistía en cinco artículos de su anterior instrucción que no habían quedado suficientemente satisfechos. Estos eran: 1.º–La visita detenida y por menudo de todos y cada uno de los pueblos de Mojos, tanto de los ríos como de la pampa, procurando hacer el cómputo completo de sus habitantes y de las distancias entre los pueblos, así como informar sobre las perspectivas de su conversión y de la de las demás naciones que los rodeaban. Sólo así, con un conocimiento de la realidad, se podría juzgar si aquella podría ser "*digna empressa y suficiente empleo para que la Compañía se empeñe de una vez en su reducción*". 2.º– La búsqueda de parajes más saludables y menos húmedos de los que, hasta entonces, se habían probado, para asentar los pueblos donde pudieran asistir los de la Compañía. 3.º–Un examen más cabal de la suficiencia, o no, de la lengua general morocosi para la exposición de los misterios de la fe a todos los pueblos de mojos. En caso de no bastar, se debía atender a la posibilidad de reducirlos para facilitarles su enseñanza. 4.º– Informar si, además de los conocidos, se habían descubierto otros ritos y costumbres que pudieran dificultar su conversión. 5.º–Dar su juicio sobre las disposiciones de los mojos ya que, al parecer, algunas fundamentales eran favorables para su conversión, como eran la monogamia, su poca inclinación a la idolatría y la paz que gozaban entre ellos.

Para responder a estas cuestiones, Cabero volvía a poner el término de un año para que los religiosos tuvieran tiempo de adquirir la experiencia y las noticias necesarias. Dada la importancia del negocio, Cabero señalaba el orden a seguir en la consulta que, al cabo de ese tiempo, debían tener los misioneros para deliberar y emitir cada uno su juicio sobre el futuro de la misión, ya fuera para proseguirla o para dejarla. Como era usual en la Compañía en semejantes ocasiones el provincial ordenaba encomendar el asunto en sus oraciones y, el mismo día de la consulta, ofrecer cada uno la Misa por esa intención. De la misma manera, cargaba gravemente la conciencia de los religiosos para que expresaran libremente su parecer, mirando sólo a la mayor gloria de Dios y al crédito de la Orden.

Si alguno discrepara del parecer de los otros, debía exponerlo en público dando las razones para su dictamen diverso y firmarlo, en presencia de los demás, en el mismo papel en que iba el parecer común que se debía enviar al provincial.

Cabero, en una exhortación final, animándoles a llevar a cabo la empresa, ponía ante los ojos de los enviados las dificultades que entrañaba la misión y su responsabilidad ante Dios y ante el mundo. Iba en ello, el crédito de la Compañía no solo en el Reino del Perú sino en toda Europa, ya que las noticias de la misión de los Mojos habían llegado a las principales cortes europeas. Recuérdese lo que se dijo de la traducción al latín de la carta del H. Soto de 3 de noviembre de 1668. Estas eran sus palabras: "*Finalmente no puedo dejar de acordar a VR^{as} pongan en consideración que an de padecer inmensos trabajos en esta empresa por la gloria de Dios y bien de aquellas almas lo qual no debe desanimar a VR^{s} antes no dudo que les seruirá de espuela mirando que ha de corresponder tanto más crecidos grados de gloria quantos mayores fueren, acordándonos lo infinito que Dios merece e inefables veneficios que su Divina liberalidad nos ha hecho. A que también nos debe animar el crédito de la Compañía, especialm^{te} el de esta Provincia que tan empeñada está en esta missión a vista de todo este Reyno cuyas noticias an llegado a las primeras Cortes de Europa y así se fía de VR^{s} que le darán esta corona como vltimo complemento para que vea en ella vno de los ministerios más gloriosos que tiene la Compañía que son las misiones de Ynfieles*".

Terminaba su serie de órdenes con las relativas a la vida interna de la que intitula "*Misión de N.ª S.ª del Pilar de los Mojos*". Se referían a la vida espiritual y comunitaria propias de la Compañía, el establecimiento de la clausura, donde no debían entrar mujeres; la conveniencia de que el rector consultase con los otros las cosas difíciles o convenientes; la correspondencia con el provincial cada tres meses sobre la marcha de la misión; la prohibición de salir de la misión sin licencia del provincial, a no ser en caso de enfermedad muy grave que, a juicio de todos, exigiera su traslado a la residencia de Santa Cruz para convalecer, con cuya providencia se evitaba el abandono de la misión como ocurrió con el P. Aller. Como contrapartida, ordenaba el cuidado de atender a las necesidades de cada uno, en especial en caso de enfermedad. Para cubrir esos gastos, el H. Joseph del Castillo llevaba una buena provisión de rescate para tres años, según el cómputo realizado.

Como medio más eficaz de hacer prosperar la misión y obtener el resultado debido, Cabero insistía en la unión de los ánimos entre sí y con el superior, piedra angular de la Compañía de Jesús sin la cual ésta no puede durar ni realizar su misión apostólica, como (san) Ignacio de Loyola lo subraya en la VIII parte de las Constituciones[45]. Encomendaba "*vna summa mansedumbre para con los Yndios*" y cerraba sus órdenes encargando que se procurase, de todos modos, la "*decencia*", es decir, que se vistieran hombres y mujeres.

¿Mojos o Chiriguanos? La propuesta de Barace

La respuesta a estas órdenes e instrucciones se enviaron al siguiente provincial, Francisco del Quadro (1678-1681). El informe se convino en la consulta del 12 de julio de 1679, presidida por el visitador de la misión Luis de Sotelo[46] y firmaron los veteranos PP. Marbán y Barace y el limeño P. Clemente de Igarza que había llegado con el visitador. Éste dejó instrucciones para completar la visita de los pueblos e indagar su voluntad de reducirse a pueblos mayores y hacerse cristianos. Se debía responder al cabo de tres o cuatro meses. El 30 de octubre, Marbán, que continuaba de superior, informaba al provincial del número, situación, nombre de las parcialidades o pueblos y sus distancias, del progreso de la agregación voluntaria de los mojos a los puestos señalados, del deseo de que vinieran más padres que les enseñaran y de hacerse cristianos, por lo que solicitaba la erección de la misión y la licencia para bautizar, pues ya había bastantes catequizados que deseaban el bautismo. Frente a la política indicada en el informe de 26 de abril de 1676, de no introducir ganado vacuno en las pampas de los Mojos antes de que fueran cristianos, Marbán proponía su introducción junto con el ganado mular,

---

45 Ignacio de Loyola subraya la necesidad y la dificultad de esta unión y la obligación de buscar los medios para mantenerla, dada la dispersión de sus miembros "*entre fieles e infieles*"; y daba la razón "*pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretiende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della*" (P. VIII, c. I, §1).

46 "Visitando esta Missión de los Moxos el P. Luis Sotelo por horden y comissión del P. Fanco del Quadro, Prouincial de esta Prouincia del Piru, combinieron los P.P. juntos en consulta El P. P° Marbán, P. Clemente de Igarza y P. Cypriano de Barace en los puntos siguientes, reconosçida poca dibersidad como se berá por sus respuestas"[Pueblo nuevo de los Moxos, doce de julio de 1679]. Otra mano, margen izquierdo en alto: "Copia de la relación de los P.P. de la misión de los infieles mojos" 12 Julij 1679. ARSI *Peru 20*, fols. 228-230.

como medio de alentarlos a la conversión, lo que influiría también en la de las naciones circunvecinas cuando les llegara la noticia. Por lo demás, el ganado no sólo servía de alivio como alimento de los padres e indios, sino también para asegurar a los Mojos que no los iban a abandonar, como temían. Apetecían el ganado y lo consideraban una prueba de asentamiento y vecindad de los misioneros, argumentando que los padres de Santa Cruz, por tenerlo, estaban de asiento y eran vecinos de allí, mientras que los religiosos de Mojos todavía no lo eran de aquí. Marbán solicitaba asimismo rescates en abundancia: plata, hierro, estaño, chaquiras, cascabeles, agujas, anzuelos, que era la moneda corriente de la región[47].

Del Quadro no quedó satisfecho y dilató la resolución última hasta no tener noticias más ventajosas y mejores. Estas no llegaron, sino las contrarias a cargo de Cipriano de Barace que, el 7 de mayo de 1680[48], ante la noticia de la dilación, la apoyó, agradeció al provincial su carta de 30 de noviembre y la atención prestada a sus informes que nunca habían sido "*siniestros*" y le exponía su juicio sobre la visita de Sotelo y el estado de la misión que desbarataba la visión ofrecida en los informes anteriores de cuyo contenido Barace se separaba, rectificando cuanto se había dicho. La clave de toda cuestión, a la que tenían que responder de acuerdo con las últimas órdenes de Cabero, era la "*preparación próxima*" de los mojos para abrazar el cristianismo. La respuesta de Barace era un no categórico basado en una serie de razones. El visitador no pudo formar concepto del estado real de la misión, pues apenas si entró y salió. Lo conocía a través de los informes que había leído, confesaba que nada se había hecho, ni había esperanzas, pero, a pesar de tener mayoría de razones para dejar la misión, renovó el empeño. Si, en verdad, había concebido esperanzas próximas, Sotelo hizo mal en salir tan pronto de la misión pues debía haberla principiado y no dejarlos en la misma confusión. Barace se inhibía del asunto y cargaba a Sotelo toda la responsabilidad del acierto o desacierto de esta resolución. Delataba el optimismo sin fundamento de Marbán y las exageraciones y fantasías del H. del Castillo con las que el hermano los había traído prácticamente engañados a los Mojos y,

---

47 Marbán a F. del Quadro. De los Mojos, 30 de octubre de 1679. "Copia de carta del P^{e} Pedro Marbán al P^{e} Prov^{l} Franco del Quadro ". ARSI *Peru 20,* fols. 244-245v.

48 Barace a del Quadro. Desde Mojos, 7 de mayo de 1680. "Copia de la relación que envió el P. Cipriano de Barace sobre la conversión de los infieles 10 Sept 1680[sic] Santa Cruz" ARSI *Peru 20,* fols. 232-236v.

bajo su dirección, habían elaborado el informe enviado a Cabero. Barace abogaba por el abandono de los Mojos, por su escaso número, con cuatro lenguas diferentes (hacía la comparación con el Paraguay, con mucho mayor número y una sola lengua) y sin interés por hacerse cristianos, sólo querían comerciar que era lo único que habían hecho en aquellos cinco años: "*aquí está la feria para ellos*" comentaba Barace.

Si decían a todo que sí era para que no les dejasen y perder sus intereses y conveniencias, no los querían en sus tierras para que les enseñaran la ley de Dios y la doctrina cristiana, sino nada más que para hacer su negocio, no pedían el bautismo para ellos ni para sus hijos, no trataban de entrar en política y decencia, reuniéndose las parcialidades en los sitios que se les había designado y andaban desnudos sin cubrirse siquiera las mujeres con el tipoy y los hombres con camisetas. Si entraban con ellas en Santa Cruz era por instrucciones del H. Castillo, pero las vendían por un cuchillo. Mostraba reticencia y reserva en relación con los elementos de cambio observado en los mojos que vivían en el pueblo, donde se asentaba la misión que Marbán y Castillo presentaban como signos de su buena voluntad de hacerse cristianos; como, por ejemplo, no beber chicha que los emborrachara desde hacía ocho meses, pero lo hacían por respeto a los padres y algunos iban a los pueblos a beber. O el caso de tres indios, conocidos de Barace, que antes tenían dos mujeres y ahora se contentaban con una sola. Por persuasión de los religiosos, los del pueblo acudían a la noche a rezar las oraciones, pero no se hacía esta experiencia de día, ni la de que guardasen domingos y fiestas. Era verdad que, a instancias de Marbán y Castillo, construían una especie de enramada grande para capilla, a semejanza de una "*casa de borrachera*", pero era "*con la expectativa de la paga*". El juicio de Barace era fuera de dudas contrario a la misión. Mientras agradecía al provincial el envío de rescates, pues era la moneda corriente, desaprobaba "*tanta plata que tan locamente ha gastado la provincia*". Debían cercenarse las prodigalidades y enviar sólo algunas herramientas para el servicio de casa, lo contrario era "*echar agua al alquitrán de su codicia*"; y concluía: "*si quieren ser christianos que lo sean, pero no a de ser comprándolos a peso de plata*". La frase no podía ser más despectiva para los Mojos ni más dura para Marbán y Castillo. En lugar de la misión de Mojos, Barace proponía que la provincia peruana se encargase de los Chiriguanos, mucho más numerosos, de una sola lengua, que varios cono-

cían y era afín al guaraní, y deseosos de recibir a los misioneros y hacerse cristianos.

Poco después de este informe, Barace llegaba a Santa Cruz para convalecer. Cuatro meses después aún no había encontrado oportunidad para regresar a los Mojos, como tampoco Igarza, y, el 10 de septiembre, Barace ratificaba al provincial su juicio sobre la ausencia de "*preparación próxima*" de los Mojos, renovando la polémica con la visión de Marbán sobre el "*estado espiritual próximo, teórico y especulativo*" pero no práctico, de los Mojos. Insistía en los signos eficaces que no se daban, por ejemplo, guardar domingos y fiestas, pedir individualmente el bautismo, acudir de día al catecismo y no sólo de noche a las oraciones, llamar a los padres para bautizar a sus moribundos o hijos, etc. El H. Castillo se había quedado, por propia voluntad, en Mojos y Barace recelaba que, junto con Marbán, informaran a su manera al provincial. Se ofrecía a responder, en nombre del provincial, a las "*razones divinas y humanas*" que Marbán proponía, librando al provincial de todo escrúpulo de conciencia para dejar a Mojos y se unía a los que pedían la apertura de la misión chiriguana[49], entre ellos el Presidente de la Audiencia de La Plata[50] y el gobernador de Santa Cruz[51]. El superior de la residencia de esta ciudad, Martín de Leturia, no pudo negarse a estas voces y envió a Barace y a Igarza a entablar la misión de los Chiriguanos que fracasaba a los ocho meses. Barace volvió a Mojos, donde presenció el bautismo masivo del 25 de marzo de 1682 y, después de 20 años de trabajo entre ellos, moría a manos de los baures en el Mamoré en 1702. En 1683, Clemente de Igarza fallecía en Santa Cruz y el H. Castillo en la exploración del camino que unía la tierra de los Raches con Cochanbamba.

Las circunstancias que hemos señalado, entre ellas los informes desfavorables de Cipriano de Barace al Provincial F. del Quadro, retrasaron el curso de los acontecimientos. Fue el sucesor de este último, Hernando de Saavedra

---

49 Barace a F. del Quadro. Santa Cruz, 10 de septiembre de 1680. "Después de la carta antecedente me escriuió otra por el mes de septiembre, cuyo tenor a la letra es el que sigue". ARSI *Peru 20,* fols. 237-239v.

50 "Copia de vn capítulo de carta del S^or^ Presidente de La Plata [Bartolomé González Poueda] 1 de octubre de 1680, sobre la misión y entrada de los indios chiriguanaes al P. Prouincial Francisco del Quadro [1.º de octubre de 1680]". ARSI *Peru 20,* fol. 240.

51 "Copia de la carta del señor Gobernador de Santa Cruz de la Sierra Don Juan Gerónimo de la Riua de 6 de setiembre de 1680 al Padre Prouincial Francisco del Quadro" ARSI *Peru* 20, fol. 240.

quien concedió la licencia solicitada del bautizo de adultos. El 25 de marzo de 1682, fiesta de la Anunciación de Nª Sª, titular del nuevo pueblo de Loreto, se celebró aquí el bautizo solemne de más de 500 mojeños de todas edades[52]. La misión quedaba entablada definitivamente tras ocho años de deliberaciones y quince desde que se hizo el primer intento de fundarla en 1667.

Conclusión

Con esto concluyo la exposición del tema que me propuse: los preámbulos de la Misión de los Mojos como muestra de la permanencia o continuidad en el cambio a través de una larga y concienzuda deliberación en una cuestión esencial en la Compañía: el ministerio entre los llamados indios infieles o gentiles. Deliberación que hunde sus raíces en el modo de proceder propio de la Compañía de Jesús que inspiró los inicios de su Provincia del Perú, fundada por Francisco de Borja y que integra dos de los principios básicos de sus Constituciones: la selección de los ministerios en función del bien más universal y la acomodación a las personas, tiempos y lugares.

Resta por subrayar el papel primordial que jugaron en el proceso fundacional de la Misión de Mojos los hermanos coadjutores, Juan de Soto y Joseph del Castillo, sobre todo el primero que prestó no sólo el apoyo material sino también su contribución a la predicación evangélica, aspecto que merecería una investigación a nivel más generalizado sobre la participación real de los hermanos en la fundación y desarrollo de las misiones americanas.

52 Vargas Ugarte, R.: *Historia…*, III, págs. 27-31.

APÉNDICE DOCUMENTAL

I

Instrucción del P. Hernando de Cabero, 1674

ARSI *Peru 20*, fols. 166-167.

[166] Instrucción que dio el P. Hernando Cabero visitador y viceprovincial de esta provincia a los PP. Pedro Marbán y Cipriano Baraze y H^{o} Joseph del Castillo q fueron a explorar la misión de los Moxos infieles

1. Aviendo en años passados intentado hazer esta Missión, y entrado varios PP. Para este efecto, y por accidentes contrarios no surtido el suceso q se deseaba; ha parecido, que se buelba a intentar, auiendo sido informado de la esperança q de esta Missión ay, y de su estado, y consultádolo varias veçes, y para que se consiga lo que se pretende doy la instrucción siguiente
2. El fin principal q han de lleuar los que van a esta Missión es yr por explordores para que con las noticias que dieren de lo que vieren y experimentaren se tome la resolución conveniente.
3. Será Superior de esta Missión El P. Pedro Marbán independiente del Superior de la Residencia de Santa Cruz, doyle también facultad en lo espiritual en los casos reservados, que se suelen o pueden ofrecer. Y assimesmo le concedo la facultad que tenemos en los privilegios assí comunes, como Índicos, para los casos, que se pueden ofrecer y que los pueda comunicar a sus Compañeros, etc. En esta ocasión embío por Compañeros de Vr al P. Cipriano Baraze, y al H. Joseph del Castillo, los quales con Vr han de observar lo siguiente
4. La disposición de los pueblos, su número, y el de la Gente que cada vna tiene, y el que tiene toda la Provincia.
5. La disposición que ay en ellos para recevir la doctrina del S^{to} Evangelio; con qué rostro la reciven, y assí mismo si han mostrado gusto o repugnacia en la yda de Vr y de sus Compañeros.
6. Si toda la nación de los Moxos es vna lengua o muchas y para que con más facilidad pueda aprenderla desde luego llevará Vr el arte y vocabulario que hizo el P. Julián Aller, y está en Santa Cruz de la Sierra.
7. Si tiene algunas naciones vezinas, y cómo se llaman y qué [166v] número de gente tienen.
8. Quántos días de camino ay desde el embarcadero hasta la parte donde han de assistir

9. Si el lugar donde han de hacer la assistencia principal es a propósito y saludable clima y temple de la dicha Missión, qué mantenimiento tienen para que puedan sustentarse también los Nuestros.
10. Costumbres, ritos, ceremonias de los Bárbaros, sus vicios y virtudes en lo natural, y a qué son inclinados , y si entre dichos Yndios ay riesgo graue de la vida, que lo corran los Nuestros, o pueden con alguna seguridad perseverar los Missioneros en su conversión. Para lo qual importará que, al principio estén de ordinario los tres Compañeros juntos sin dividirse por muchos días disponiendo Capilla y Casa en la qual no se permita que entren Indias ni muchachas, sino que se entienda que la vivienda de los Nuestros ha de servir de clausura para todo género de mujeres.
11. Qué esperança se puede tener del futuro, emprendiendo la Compañía dicha Missión, y pareciendo ser a propósito, qué número de sujetos será menester de presente.
12. En dicha missión han de gastar el tiempo necesario por lo menos vn año, o más para recorrer todo lo dicho, y reconocerlo por experiencia, visitando despacio los pueblos, y agasajando los Indios especialmente a los Casiques.
13. Para esta Missión acude el Colegio de Chuquiabo con mil pesos de los réditos de 10U p. de principal, que dexó vna Persona de Potosí para Missiones de Yndios Infieles; y que no haciéndose los goce dicho Colegio con que si se entabla proseguirá dando 500p. en cada vn año, y estos mil pesos son por los dos primeros, este de 74 y el que viene de 75. Lo qual queda asentado con el procurador de la Paz H[o] Ant[o] de Vlibarri, en mi presencia en Juli y asimesmo se cobrará del P. Superior de Santa Cruz de la Sierra todo lo que quedó el año pasado, por quenta de la Missión, cuya memoria lleva el H[o] Joseph del Castillo, y si algo de esto se hubiese disipado se descontará de lo que esta Missión debe a dicha Residencia a los precios corrientes de aquella gobernación.
14. Que después de averlo visto todo despacio hagan consulta los tres e informarán de todo lo que contiene esta Instrucción al P. Provin[l] con toda claridad, y puntualidad, y si acaso fuere en alguna cosa de distinto parecer alguno, informará en carta aparte, y dicho informe vendrá firmado de todos tres, en el qual encargo grauemente la conciencia, por ser negocio de tanta importancia, y de mucha gloria de Dios en que va la salvación, o condenación de tantas almas. Y después de auer hecho dicho informe, saldrá el H. Joseph del Castillo a Chuquisaca: o por Cochabamba, si hubiere camino abierto a Chuquiabo donde auisará al P[e] Prov[l] de su llegada y remitirá dicho informe; y esperará lo que le ordenare. Y por ningún caso [167] permitira Vr que ninguno de la missión buelba a la Provincia sin livcencia del Provincial, si no fuere reconociendo todos, que ay evidente riesgo de la vida. Y persuádanse Vr[a] y sus Compañeros que van a padecer inmensos tra-

bajos y a sacrificar su vida en esta empressa de tanta gloria de Dios Nuestro Señor, y que va el crédito de la Provincia. Y assí les encargo mucho la tolerancia en dichos trabajos, y en sufrir muchas ingratitudes, que experimentarán a cada passo en gente tan bárbara.

15. No lleuen ni de seglar, ni de alguno de los nuestros rescates, y sólo se rescatará lo preciso para comer, y vestir, y por ninguna manera piezas ni esto de piezas se permitirá a las Lenguas etc. porque los inconvenientes que de esto resultan son grandes, y no es menor el descrédito conoscan los Yndios (que aunque bárbaros, sí conocerán) y los Españoles que están a la mira que sólo les lleva a VR^{s} a sus tierras el puro deseo de la Saluación de las almas.
16. Quando llegaren a S^{ta} Cruz de la Sierra procuren en todo caso ganar la gracia del S^{r} Gobernador y tenerle grato, suplicándole a Su Señoría se sirva de darles las dos lenguas de los Moxos que están pagadas por su Magestad para este efecto, y en todo caso se escuse el llevar soldados, o cosa que lo parezca, porque no sirue, sino de que se alboroten los Yndios. Y este punto lo encargo a Vr^{a}, y a sus Compañeros que de ninguna suerte lo permitan, ni doy licencia para esto. Y también quando llegaren a Misque se presentarán al S^{r} Obispo, para que les dé licencia de confesar y predicar, y le pedirán su Santa bendición y que se sirva de darles todos los privilegios que puede Su Ill^{ma} conceder para semejantes entradas, y para esto escribo a su Ill^{ma} y al Governador en esta ocasión y Vr^{a} les dará mis cartas.
17. Con parte de estos mil pesos que dixe se comprarán en Potosí los géneros necessarios para el rescate, como son chaquiras, cuchillos, cascabeles etc. para ganarles la voluntad a los Yndios, e importará que el repartirlos sea con prudencia, y no por vna mano, sino por la de todos tres, para que igualmente les cobren amor. Y para euitar todo género de escrúpulo doy licencia a todos tres para recevir todo lo que les dieren en plata o en géneros, para que lo empleen en dicha missión.
18. Y para que todo tenga feliz acierto, y no se ponga impedimento a obra de tanta gloria de N. S^{r}. encargo por vltimo mucho la paz, vnión, conformidad de vnos con otros, y que se vaya con el menos ruydo de comodidades possible, etc. Arequipa y Junio 25 de 1674

fdo.: Hernando Cabero

II

Órdenes e Instrucción del P. Cabero, 1676

ARSI *Peru 20*, fols. 214-217.

[214] Órdenes e Instrucción que hiço el P. Hernando Cavero Provincial de esta Prouincia con parecer de los PP.P. C.C. de ella para los P.P. de la Missión de los Moxos en 8 de Diziembre de 1676 años

1. Aviendo visto en consulta la relación que traxo de la missión de Nra. señora del Pilar de los Moxos el H^{o} Joseph del Castillo firmada de los P.P. Pedro Marbán y Cipriano de Varaze y de dicho H^{o} a quienes embié por exploradores de aquella tierra el año de 1674, parezió a todos combeniente que se vea más de espacio el estado que puede tener esta missión en adelante, y que se embíen de nuevo a otros dos o tres sugetos, y por superior de toda la missión al P. Martín de Lituria [sic] que oy es superior de la residencia de S^{ta} Cruz de la Sierra para que por esta nueva instrucción executen lo que se hordena,
2. El fin que se pretende en embiar a dichos P.P. es no de que planten la fe en dicha Provincia quanto a que procuren la próximas disposiciones para plantarla y según lo que mostrasen las experiencias de estas inmediatas diligencias den noticia al P. Prov^{l} para que vea con sus C.C. qué esperanças nos podemos prometer en horden a la combersión de essos Gentiles y según esto se determine acá lo que pareciere más combeniente y de mayor gloria de Dios y bien de aquellas almas.
3. Será Superior de esta Missión el P. Martín de Liturria [sic] independiente del Superior de S^{ta} Cruz, y para esto y para que pueda executar este oficio, le doy la jurisdicción ordinaria assi en lo espiritual como en lo temporal que tienen los Rectores de los Colegios y todas las facultades y privilegios que ellos tienen y tanbién los Índicos y las dudas que se pudieren ofrecer la comunicará con sus compañeros.
4. Luego que lleguen los P.P. que van en esta ocassión a la residencia principal que oy tienen, vivirán juntos vn [214v] par de meses con los que allí están para que les comuniquen los principios de la lengua y le den alguna luz de las cosas de aquella tierra y del modo que an de tener en portarse con aquellos Yndios y después se dividirán en esta forma quedándose vno de los antiguos y otro de los que van junto con el Superior en la reducción donde oy asisten y otros dos, vn antiguo y vn moderno, en otra diferente reducción que pareciere al Superior.
5. Empiécese luego a trabajar en la viña del Señor y a predicar el Santo Evangelio para imprimir en los corazones de aquellos Bárbaros, la Divina palabra, especialmente se les ha de enseñar el catecismo y las oraciones para que vengan en

conocimiento de los misterios principales de Nra santa Fee, y para esto es necesario proceder con mucha yndustria suavidad y destreça.

6. Siendo los Pueblos que tiene esta Nación de los Moxos hasta número de ochenta, será necesario que los Padres q están en sus residencias los visiten en el tiempo más oportuno diuidiéndose para esto la Prouincia entre las dos residencias para que sepan los P.P. que asisten en ellas a lo que cada reducción deve acudir y le toca y para que lo puedan hacer con más acierto se les adbierte a todos que se abstengan de bauptizar a los adultos y también a los niños a no ser que estén en peligro de muerte y no de otra manera. Pero se encarga procuren estar con cuydado para que ninguno de los dichos, en qto sea posible muera sin el Santo Bautismo; Para lo qual encargarán a los P.P. de los niños y a los que tubieren enfermos de los Pueblos circumbecinos que los traygan en viéndolos de este riesgo dándoles para que se aficionen algún cuchillo o semejante cosa en agradecimiento de traerlo o que avisen para que se procure hechar aquella alma al Cielo y esto será más necesario el hacerlo en tiempo que corriere algún achaque o enfermedad general, preguntando a los Yndios que vienen a visitarles si ay algunos enfermos en su Pueblo.
7. Procuren con toda prudencia ir agregando indios a los Pueblos donde hubieren de vivir los P.P. para [215] que se puedan doctrinar más fácilmente recibiendo los que vinieren con cariño y agasajo dando un cuchillo al Yndio que se viniere con su familia a fundar casa en nuestro Pueblo, y que entiendan ellos que se da por esta causa y algunas chaquirillas a la mujer. Y si algún Casique se pasare con su Pueblo se le dé a éste en premio vn raçonable machete y avn se le prometa al que lo hiciere y a sus Yndios la dádiba que se dijo arriba y pongo este término para que ninguno exceda.
8. Será necesario especialmente aora a los principios ir con mucho tiento y prudencia en desarraygarles de sus vicios y en particular el de la borrachera, a que de ordinario son inclinados sino que bayan poco a poco dándoles a entender lo que es lícito en esta materia porque si se trata el quitarles del todo los combites puede ser ocassión de que se pierda con ellos todo lo que se trabaja, y para esto importará que los P.P. comuniquen entressí la forma que en esto puede hauer y lo que deven hacer quando se juntan los Yndios en su Bebedero para que se estorve en quanto se pudiere el exceso demasiado que tienen en el beber, y las idolatrías que en este tiempo se cometen.
9. Avnque será necesario visitar algunas veces al año los Pueblos circumbecinos no siempre les han de repartir de lo que llevan sino que vna vez al año le den al cacique vn cuchillo para tenerlo grato y algunas chaquirillas a su mujer y esto no quita darles lo justo quando les traen algún pescado o otra cosa que sea de comer = Y para lo que se lleva de rescate les dure y se pueda llevar adelante esta misión

sin ser muy cargosa a la Provincia, escúsese el excesso en ser demasiadam[te] liberales que es estremo no menos dañoso, que la sobrada escacez, y para ello combendrá mucho lleuar adelante los precios de las cossas que están entablados e ymportará que el repartir dichas cosas no sea por vna mano sino por la de todos, para que igualmente les cobren amor y para evitar todo género de escrúpulo doy lizencia a todos para recibir todo lo que les dieren en plata o en géneros para que los empleen en dicha missión.

10. Muy combeniente será que se procuren traer algunos hijos de caciques a los Pueblos donde los P.P. asisten [215v] para que se críen con policía y buenas costumbres enseñándoles la doctrina para que ellos sirvan de lebadura para los demás.
11. No lleven ni de seglar ni de alguno de los nuestros rescates y sólo se rescatará lo precisso para comer y vestir y por ninguna manera pieças y esto de pieças no se permitirá a las lenguas etc. porque los incombenientes que de esto resultan son grandes, y no es el menor el descrédito: Conozcan los Yndios (que avnque bárbaros sí conocerán) y los españoles que están a la mira que sólo les lleva a V.R[as] a sus tierras el puro deseo de la salvación de las almas.
12. Quando llegaren a Santa Cruz de la Sierra procuren en todo caso ganar la gracia del señor Gouernador y tenerle grato, y assí mesmo se escuse el llevar soldados o cosa que lo parezca, porque no sirve sino es de que se alboroten los Yndios y este punto encargo a V.R. y a sus compañeros, que de ninguna suerte lo permitan, ni doy lizencia para ello supuesto que la experiencia nos enseña que no son necesarios.
13. Siempre será acertado tener noticias inmediatas de las naciones más circumbecinas las quales se procurarán ganar procurando reducirlos para que vivan en amistad con los Mojos para que con el tiempo se pueda tener entrada para su combersión.
14. Vean allá si combendrá que alguno de los nuestros vaya a visitar la nación de los Raques por ser amigos de los Mojos y con esta ocasión se puede ver si ay modo para descubrir el camino que sale a Cochabamba, pues con esto se abiará más el viaje para los Mojos.
15. Finalmente no puedo dejar de acordar a VR[as] pongan en consideración que an de padecer inmensos trabajos en esta empresa por la gloria de Dios y bien de aquellas almas lo qual no debe desanimar a VR[s] antes no dudo que les seruirá de espuela mirando que ha de corresponder tanto más crecidos grados de gloria quantos mayores fueren, acordándonos lo infinito que Dios merece e inefables veneficios que su Divina liberalidad nos ha hecho. A que también nos debe animar el crédito de la Compañía, especialm[te] [216] el de esta Provincia que tan empeñada está en esta missión a vista de todo este Reyno cuyas noticias an lle-

gado a las primeras Cortes de Europa y así se fía de VRs que le darán esta corona como vltimo complemento para que vea en ella vno de los ministerios más gloriosos que tiene la Compañía que son las misiones de Ynfieles.

16. Y para que todo lo dicho tenga efecto encargo mucho a VRs las cosas siguientes:

    1.ª La primera que vean muy despacio los Pueblos de esta nación de los Moxos assí los que están sobre los ríos como los de la Pampa haciendo entero concepto del número de almas de cada vno dellos y de toda la Provincia, y de la distancia que ay de vnos a otros; y de las esperanças q nos podemos prometer en adelante en la comberssión de essos Gentiles, y de las demás naciones que los cercan, y assí será digna empressa, y suficiente empleo para que la Compañía se empeñe de vna vez en su reducción.

    2.ª Si abrá algunos parages más saludables y menos húmedos de los que hasta aora se an experimentado donde [de] propósito puedan asistir los nuestros.

    3.ª Si bastará saber la lengua que es como General para darles a entender los misterios de nuestra Santa Fee y si será posible el reducirlos en casso que no baste a que entiendan todos la Morocosi, para que más se facilite la enseñanza.

    4.ª Si fuera de las costumbres y ritos q tienen essos Gentiles de que se me ha dado bastante noticia se han descubierto algunas otras, con el tiempo, que pueda hazer dificultossa su combersión.

    5.ª Que según la respuesta que embiaron los P.P. que fueron por mi orden a esta missión parece que estos Yndios no tienen muchas mugeres y son poco inclinados a Ydolatría goçan entre sí de paz, con que por esta parte parece que se puede tener esperança de su remedio, que digan en esto lo que sienten.

17. Después de aver considerado todo lo dicho lo encomendará a Crº señor y dirán todos la misa este día por esta intención pidiendo a su Divina Magestad les dé luz para responder en negocio tan grave, y este mesmo día se juntarán a consulta, en la qual dirán todos públicamente su parecer, en estas preguntas y en todo lo demás que conduce a esta missión, aora sea para proseguir en ella, o ya para dejarla; todo lo qual se hará por escrito firmando todos el juicio, y parecer que tubieren de la materia [216v] y si alguno tubiere juicio y parecer contrario dirá la razón que tiene para ello y la firmará en presencia de los demás en el mismo papel que se me ha de embiar, en lo qual les encargo gravemente la conciencia para que digan libremente su parecer, mirando sólo la mayor gloria de Dios, y el buen nombre de la religión. Y antes de que se haga dicha consulta Doy de término vn año desde el día que llegaren, para q en este tiempo hagan alguna experiencia, y con ella cobren las noticias necesarias para responder a los puntos que van expresados en esta Ynstrucción y embiárselas al Pe Provincial como lo harán después de pasado dicho tiempo.

Órdenes para los P.P. que assisten en la Misssión de Nra. señora del Pilar de los Moxos

1.ª Primeramente se encarga a todos tengan cada día sus exercicios espirituales, de oración examen de conciencia lección espiritual, ajustándose en quanto fuere posible a nras distribuciones ordinarias por ser más necesario el recurso a Dios Nro señor en essas partes tan remotas.

2.ª Assimesmo tendrán los exercicios espirituales del año sin que en esto aya falta, y también ará el Superior las dos renobaciones a sus tiempos con los que no fueren professos de quatro votos ni formados tomando quenta de la conciencia, haciendo su confessión Gen^{l} con las demás circunstancias que se requiere etc.

3.ª Dispónganse las cosas donde hubieren de vivir los nros de manera que tenga su cerca avnque sea de caña la qual servirá de clausura donde no podrán por ningún casso entrar mugeres avnque sea muchachas.

4.ª Siempre combendrá para el buen acierto que el Superior consulte y comunique las cosas difíciles y combenientes con sus compañeros.

5.ª Cada tres meses ofreciéndose ocassión avisará el Superior al P^{e} Prouincial de todo lo que fuere obrando, y también avisará a sus compañeros que lo hagan.

6.ª Ninguno aviendo entrado en la misión podrá salir [217] de ella sin Lizencia del P^{e} Prov^{al} y no bastará el auisarle sino es que aguardará su respuesta antes de salir, sino es por enfermedad, y que esta sea tan grave que el P^{e} R^{or} y los demás P.P. juzguen que salga hasta Santa Cruz, para combalecer en aquella residencia.

7.ª Y para que todo tenga feliz acierto, y no se ponga impedimento a obra de tanta gloria de Nro señor, encargo por vltimo mucho la paz vnión, y conformidad de vnos con otros evitando en quanto fuere posible ocassiones de disgustos , pues siendo pocos, y bien avenidos se asegura de nra parte muy crecido fruto en aquellas almas, especialmente estando vnidos con el Superior, para que por todo lo que hicieren heche su Divina Magestad su copiosa bendición. También encargo vna summa mansedumbre para con los Yndios.

8.ª Encargo al P^{e} R^{or} acuda con todo lo necessario en q^{to} fuere posible a los P.P. de la misión, especialmente quando estubieren enfermos, y para esto lleva el H^{o} Joseph del Castillo cantidad de rescate para tres años según el cómputo que hauemos hecho. Y si es para hacer alguna prebención de cossas y por qualquier accidente que puede suceder fuere necesario q dho H^{o} salga a santa Cruz, alguna, o algunas veces entre año lo podrá el superior embiar=

9.ª Por vltimo encargo que en todo caso se procure q los Yndios, e Yndias se vistan por la decencia, y que procuren en esto vencer todas las dificultades que hubiere que serán muchas por estar acostumbrados lo Yndios y Yndias, a andar desnudo

fdo.: Hernando Cabero.

Metodología Misional Jesuita en la Periferia Austral de América

Rodrigo Moreno Jeria
Universidad Adolfo Ibáñez - Chile

Es frecuente encontrar en la historiografía eclesiástica indiana una suerte de competencia entre quiénes habrían desarrollado de manera más eficiente su trabajo misional en América durante los siglos XVI y XVIII. Autores vinculados indistintamente a franciscanos, dominicos, jesuitas o agustinos, motivados muchas veces por su condición de cronistas oficiales, simplemente por el legítimo cariño a la orden a la cual pertenecieron, o por el conocimiento más profundo de una espiritualidad determinada, fueron razones suficientes para que sus inclinaciones o simpatías claramente estuviese manifestada de alguna u otra forma en sus obras.

Bajo estos parámetros, y tal como se desarrolló el proceso evangelizador en Hispanoamérica, es comprensible que se hiciesen críticas a la Compañía de Jesús con relación a su tradicional prestigio ganado en sus trabajos misionales americanos. La razón se fundamenta habitualmente porque el gran peso de la experimentación metodológica tuvieron que llevarlo aquellas órdenes que trabajaron arduamente en las primeras décadas del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. En este contexto, lo realizado por los franciscanos dominicos, agustinos y mercedarios fue meritorio porque sin un manual misional forjado en la experiencia previa, tuvieron que enfrentar una evangelización con una metodología misional que tuvo que perfeccionarse día a día, a la luz de los éxitos y fracasos que fueron experimentándose en la primera mitad del siglo XVI.

Si bien lo anteriormente señalado se ajusta en parte a la realidad, la Compañía de Jesús tiene un enorme mérito misional que bien justifica su fama de ser una de las órdenes más exitosas en el largo proceso de cristianización de los naturales en Hispanoamérica. Ahora bien, ese prestigio no puede desconocer el hecho de que la llegada más tardía de la orden al esce-

nario misional americano fue una ventaja frente a las órdenes que tuvieron que llevar el peso de la misión durante casi todo el siglo XVI.

Frente a este panorama surge entonces una pregunta que debe ser a nuestro juicio el centro de la discusión en cuanto a observar la metodología misional aplicada por los jesuitas en las misiones entre los indios, y ésta interrogante tiene relación con que si efectivamente esta nueva orden, innovó o no en los métodos que entonces eran conocidos por otras experiencias misionales previas.

La respuesta inmediata que se podría plantear es que gran novedad metodológica no se observa, en cuanto a que la Compañía utilizó la misión volante, en menor medida las doctrinas y con mayor éxito las reducciones. Estos tres métodos no fueron invención de los jesuitas e incluso el primero de ellos era no sólo conocido en América sino también practicado durante varios siglos en la propia Europa.

En el caso de las doctrinas, si bien la Compañía no las acepta inicialmente, también fue una realidad metodológica practicada en el Perú, que, al ser heredadas o impuestas, tampoco significaron la puesta en escena de una nueva fórmula metodológica.

Por último, las reducciones, método por el cual los jesuitas hicieron célebre sus experiencias misionales en la antigua provincia del Paraguay, tampoco se inventaron en el siglo XVII sino que ya sus primeras experiencias se remontan a los tiempos de Bartolomé de las Casas, los franciscanos en México, los pueblos hospitales de Vasco de Quiroga o las reducciones de guaraníes de fray Luis de Bolaños.

Si como primera conclusión podemos afirmar que los jesuitas no fueron novedosos en sus métodos, habría que preguntarse por qué sus misiones llegaron a convertirse en las más afamadas en el contexto de la historia de la cristianización de Nuevo Mundo.

Sin ningún ánimo de comparar en términos competitivos lo realizado por las demás órdenes religiosas, pasaremos a revisar la misión de los jesuitas en Chile, periferia meridional de América, en donde realizaron misiones entre los siglos XVII y XVIII con diversas experiencias metodológicas y con resultados bastantes dispares.

Estudiar este caso nos permitirá resolver parte de la interrogante pendiente, en cuanto a que por una parte no fueron inventores de métodos, por qué los jesuitas su fama la adquirieron a través del uso de ellos.

La Compañía de Jesús en Chile

El caso de la Compañía en Chile sigue la pauta de la reflexión anterior. Cuando la orden llegó a Santiago de Chile en 1593, tres órdenes religiosas más el clero secular habían realizado un arduo trabajo con los indígenas de la región central, la más poblada de la gobernación.

El proceso de conquista, iniciado en 1541, se había desarrollado con serias dificultades que, no obstante, no impedían el desarrollo de un trabajo pastoral urbano y rural con relativo éxito.

Pioneros en esta tarea fueron los mercedarios, quienes habiendo acompañado a la fallida empresa de Diego de Almagro en 1535, nuevamente, ahora con la empresa de Pedro de Valdivia, fueron uno de los pilares de la atención espiritual tanto de españoles y de los indios picunches, mapuches y huilliches, etnias extendidas territorialmente desde el valle central hasta el archipiélago de Chiloé[1].

Establecidos con convento en Santiago en 1548, fueron extendiendo su presencia conjuntamente como el proceso de conquista y colonización permitió la fundación de ciudades en la frontera sur. Hacia la llegada de los jesuitas, esta orden estaba presente en casi todos las ciudades de la gobernación de Chile[2].

Los franciscanos fueron la segunda orden en establecerse en Chile. También lo hicieron tempranamente, en 1553, y procuraron desde sus comienzos estar presentes en todas las ciudades en la que fuese posible establecerse. Desde los centros urbanos se podía atender a españoles y mestizos, siendo además factible de realizar misiones volantes por la región central y

1 Morales, Alfonso: *Historia General de la Orden de la Merced en Chile,* Santiago, 1983, págs.41 y ss.

2 Hacia fines del siglo XVI estaban presentes en las ciudades de Santiago, Concepción, Valdivia, La Imperial, Osorno, Mendoza, La Serena, Angol, Castro, Chillán, Valparaíso, Villarrica, San Juan y en Santa Inés, localidad rural cercana a Santiago. Ibídem, págs. 72-77.

sur de Chile. Dicha tarea la realizaron con periodicidad hasta fines del siglo, en tiempos de la llegada de la Compañía[3].

Por último, había sido los dominicos los terceros en arribar a esta periférica gobernación. Pedidos por la corona en los mismos tiempos que los franciscanos, finalmente habían arribado en 1557 y, al igual que los anteriores, sus actividades pastorales apuntaron desde el comienzo en la misma dirección.

Por último y a decir en justicia, los primeros en la era valdiviana habían sido los seculares quienes habían traído la fe cristiana a este rincón del mundo y al cabo de cincuenta años, a fin de siglo, también estaban presentes en vastas regiones y bajo una administración eclesiástica que ya comprendía en ese tiempo dos obispados, numerosos curatos y dos seminarios diocesanos oficialmente fundados bajo el espíritu del III Concilio Limense[4].

En este panorama arribaron los jesuitas y dos años después hicieron lo propio los agustinos. Aparentemente el trabajo de las órdenes estaba asentado, ante lo cual surge la interrogante: ¿Qué venían a hacer los jesuitas? ¿Qué necesidad había de ellos si las órdenes habían crecido en número y efectivos a lo largo del hasta entonces Chile conquistado?

La fama misionera y educadora de la nueva orden ya había trascendido a los distintos rincones de América y desde Santiago de Chile, tal como ocurría desde otras regiones, posiblemente hubo peticiones para que la Compañía de Jesús se estableciera en los territorios de la gobernación. De hecho cuatro jóvenes chilenos habían ingresado a la orden en Lima antes de 1593[5]. A ello hay que sumar un factor relevante en cuanto a que la Corona solicitó en cédulas reales de 1577, 1579 y 1590 el paso de jesuitas a Chile, que entonces era junto al Tucumán y la provincia de Quito, las regiones periféricas del virreinato del Perú donde se podía hacer misiones a los indios[6].

---

3 Sobre la obra de los franciscanos en la gobernación de Chile véase a Barrios, Marciano: *Presencia franciscana en Chile,* Santiago, 2004.

4 Barrios, Marciano: *Chile y su Iglesia, una sola historia*, Santiago de Chile, 1992, págs. 24 y ss.

5 Hanisch, Walter: *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Chile*, Santiago de Chile, 1974, pág. XI.

6 R. C. de Felipe II del 5 de agosto de 1577. El documento está perdido. Estuvo en la Biblioteca Nacional de Lima, ms. 38, fol. 48. En Egaña, Antonio (Editor): *Monumenta Peruana*, 2, Roma, 1958, pág. 320. Las Reales Cédulas del 11 de febrero de 1579, 12 y 19 de septiembre y 3 de octubre de 1590 en Lozano, Pedro: *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754, libro II, cap.1, pág.119.

Siendo o no urgente su presencia en Chile, los jesuitas arribaron en el año 1593 e iniciaron rápidamente la predicación y atención espiritual de españoles, criollos y mestizos, así como también entre indios y negros. De igual forma establecieron un sistema de misiones volantes por los términos de las ciudades, llegando hasta Valdivia. De igual forma, al poco tiempo iniciaron tareas educacionales en Santiago con mucho éxito, todo lo cual probaba con hechos que las necesidades de la Iglesia eran mucho mayores de las que hasta entonces cubrían el clero secular y las órdenes religiosas establecidas previamente.

Sin embargo, un hecho determinante en la historia de la conquista de Chile fue lo ocurrido en Curalaba en 1598, donde el gobernador Martín Oñez de Loyola, murió a manos de los mapuches en la frontera de guerra, y como consecuencia de ello se inició una sublevación general de indios que acabó hacia 1603 con la destrucción de todas las ciudades al sur del río Bío Bío a excepción de Castro, ubicada en la isla grande de Chiloé. Con ello todo el trabajo de conquista y colonización se derrumbó completamente y por consiguiente también la presencia de la Iglesia y en particular las misiones, que desaparecieron en su totalidad de dicha región.

Se tenía que comenzar desde cero y las órdenes religiosas habían sufrido una gran merma, puesto que con la destrucción de Concepción, Angol, Santa Cruz, Villarrica, La Imperial, Valdivia y Osorno, habían perdido sus conventos y varios religiosos. El panorama era desolador[7].

Ésta es la razón por lo cual cuando hablamos de misiones en la frontera sur de América tenemos que remitirnos al siglo XVII. Todo lo realizado fundamentalmente por mercedarios y franciscanos, así como las correrías que alcanzaron a hacer los jesuitas en el siglo anterior, desafortunadamente se perdió a raíz de los hechos relatados. Por ello será la propia Compañía que retomará el tema de las misiones en un contexto muy complejo, pero con dos ventajas sustanciales. La primera de ellas es que la orden no se vio gravemente afectada por la sublevación puesto que sus actividades se concentraban principalmente en Santiago de Chile, y por otra parte, porque en los primeros años del siglo XVII comenzó una reestructuración administrativa de la provincia jesuítica del Perú que concluiría con la fundación de la

7 Sólo Concepción fue inmediatamente reconstruida y cuatro décadas más tarde se hizo lo propio con Valdivia.

Provincia del Paraguay entre 1604 y 1607. Esto benefició a los jesuitas de Chile porque al formar parte de esta nueva administración y convertirse provisionalmente en sede provincial en 1608 permitió reimpulsar la actividad misional en aquellas regiones, donde se hacía urgente enfrentar la pacificación de los indios a través de la predicación y no las armas.

Tres ejemplos de metodología misional en la frontera sur

Los métodos, que hasta entonces se ocuparon en Chile para realizar misiones entre los indios, se circunscribieron fundamentalmente a las misiones volantes por parte de los religiosos y a las doctrinas a cargo de los llamados doctrineros, que debían ser en principio seculares bajo la jurisdicción del obispo de Santiago de Chile o de la Imperial[8].

Uno de los problemas que se detectaron desde el principio y que imposibilitó la aplicación del método de la reducción fue la dispersión en que el indio vivía a lo largo del territorio de la gobernación, condición que no podía subsanarse debido al régimen de encomienda al que estaba sometido. Esto impedía la formación de pueblos de indios, lo que hubiese permitido un trabajo de doctrina más efectivo. Detrás de esto pesaba el servicio personal al que estaba sometido el indígena, y que provocaba grandes abusos que fueron denunciados constantemente en el siglo XVI y comienzos del XVII.

Lo anterior provocaba una fuerte disminución de la población indígena y la imposibilidad de que los misioneros y doctrineros hicieran su labor evangelizadora con verdadera efectividad.

Además, como factor negativo hay que sumar la esclavitud que se practicó en la región fronteriza con los indios tomados en guerra o simplemente capturados arbitrariamente, fundamentalmente mapuches y huilliches, los cuales eran trasladados y vendidos en ciudades de Chile y Perú. Esta situación se radicalizó a partir de 1608 cuando, por Real Cédula de Felipe III, se autorizó tomar por esclavos a todo hombre mayor de diez años y medio y mujeres de nueve años y medio, que fuesen capturados en la guerra contra los españoles[9].

8 A raíz de la destrucción de la ciudad de La Imperial, la sede episcopal, aunque mantuvo su nombre, se trasladó a Concepción a contar del año 1600. Véase Muñoz Olave, Reinaldo: *Historia de la Diócesis de Concepción*, Santiago, 1973, págs. 271 y ss.

9 Archivo General de Indias [en adelante AGI], Chile, 166. R. C. del 26 de mayo de 1608.

Todo lo anterior explica que en términos metodológicos, en el campo misional, Chile se presentó siempre como un escenario difícil, de ahí que cuando los Reales Cédulas solicitaban misioneros como los jesuitas se apuntaba a activar la evangelización en las regiones periféricas de la gobernación, en donde podría haber un escenario más propicio para realizar misiones exitosas, y de paso, evitar que los indígenas tomaran las armas contra los españoles.

Los jesuitas fueron quienes retomaron el trabajo misional después del desastre de la sublevación general y, si bien no fueron los únicos misioneros en los siglos XVII y XVIII, junto a los franciscanos tuvieron un papel más activo en las misiones fronterizas del sur de Chile.

Hay tres ejemplos de misiones jesuitas desarrolladas durante ese período que son dignas de destacar en el plano metodológico. No significa ello que fueron las únicas experiencias evangelizadoras. Sin embargo, por características periféricas, nos permiten visualizar la aplicación de métodos misionales diferentes. Nos referimos a Arauco, Chiloé y Nahuelhuapi, tres misiones que se desarrollaron con distinto resultado en los siglos XVII y XVIII.

En los dos primeros casos, las misiones nacieron como resultado del escenario anteriormente descrito. Tras la destrucción de las ciudades del sur y la reorganización que vivió la Compañía en la región sur de América, que significó la fundación de la nueva provincia del Paraguay, se decidió impulsar el trabajo misional tanto en las regiones fronterizas de Chile como en la frontera hispano portuguesa del Paraguay.

Sin embargo, como una forma de atacar el problema de fondo que impedía la plena inserción del indígena a la sociedad cristiana, se tomó al mismo tiempo una posición oficial de la Compañía frente al tema del servicio personal de los indios, el cual se condenó en 1608. Con ello se apuntaba a buscar una solución definitiva a un tema de justicia con el indígena y, al mismo tiempo, la desaparición de este sistema posibilitaría un mejor resultado del trabajo evangelizador evitando así los cotidianos antitestimonios cristianos que los indios sufrían de parte de los encomenderos. Fue en la primera Congregación provincial de la Compañía de la nueva provincia del Paraguay, cuando el P. Diego de Torres Bollo, siguiendo las instrucciones del Prepósito General P. Claudio Aquaviva[10], condenó el servicio personal de los indios y

---

10 Lozano, P.: *Historia…*, lib. V, cap. V, n.º 9.

estableció una ordenanza sobre el trato y normas para todos los indios que estaban al servicio de la Compañía y que desde ese momento recibirían un salario por su trabajo[11].

Luego del impacto que generó este anuncio en la sociedad civil, se anunciaron en la misma Congregación Provincial las misiones de Arauco, Chiloé y Paraguay. En las dos primeras, que nos interesan para nuestro estudio, los jesuitas intentaron llevar a cabo misiones que fuesen exitosas para lo cual debieron observar y seleccionar con mucha cautela la forma más idónea para hacer dichas misiones.

En las instrucciones entregadas a los misioneros se dejaba de manifiesto que la fundación de pueblos tipo reducciones era el modelo ideal[12]. Hasta entonces, los jesuitas conocían el modelo urbano de las doctrinas peruanas, las que si bien habían sido resistidas en sus comienzos finalmente habían sido aceptadas y estaban rindiendo sus frutos[13]. En caso más emblemático fue el de la doctrina de Juli cerca del Titicaca[14]. El P. Torres Bollo había sido superior allí durante cinco años por lo cual conocía muy bien el modelo urbano como forma de incorporación indígena a la *policía del espíritu*.

Las misiones de Arauco

En el caso de Arauco, el escenario era complejo a causa de la guerra, por lo tanto los padres enviados decidieron internarse en territorio indígena intentando la formación de comunidades aprovechando la propia organización

---

11 AHN (Archivo Histórico Nacional, Santiago de Chile), Archivo Escribanos de Santiago, t. 31. fols. 203-204v. El P. Diego de Torres, consciente del impacto que tendría esta resolución respondió a las inquietudes de los encomenderos. Véase RAHM (Real Academia de la Historia, Madrid), Colección Mata Linares, IX, fols. 95-96. Respuesta de D. Diego de Torres sobre lo que deben hacer los encomenderos para descargar sus conciencias y poder ganar el jubileo (s.a.).

12 RAHM, Colección Mata Linares, IX, fols.115-117. Instrucciones del Padre Provincial, Diego de Torres Bollo, a los Padres Horacio Vecchi y Martín de Aranda, de la Compañía, sobre el gobierno de las misiones de Arauco. Santiago, 15 de enero de 1608.

13 La polémica que se generó en tiempos del virrey Toledo se debía a que la Compañía se resistió a la idea de hacerse cargo de doctrinas, ya que a juicio de los jesuitas éstas iban contra el espíritu de la orden en cuanto a que no debían aceptarse actividades parroquiales.

14 Sobre la doctrina de Juli sigue siendo un referente importante los trabajos de Echanove. Echanove, Alfonso: "Origen y Evolución de la Idea Jesuítica de Reducciones en las Misiones del Virreinato del Perú", *Missionalia Hispanica*, 12 (1955), págs. 95-144. También del mismo autor: "La Residencia de Juli, Patrón y Esquema de Reducciones", *Missionalia Hispanica*, 13 (1956), págs. 497-540.

mapuche de cacicazgos. De allí se podía predicar a otros indígenas de la propia etnia pero que pertenecían a la jurisdicción de otro cacique, que mientras no se convirtiera obligaba el paso de los conversos a la comunidad ya asentada. El objetivo final era la formación de una reducción que sumara en un proceso posterior varias comunidades al modo de lo que simultáneamente se estaba haciendo en Paraguay.

En general este proceso sufrió transformaciones en el tiempo, porque cuando en 1609 se inicia la misión experimental, los PP. Martín de Aranda y Horacio Vecchi lo hicieron tomando los resguardos que en ese momento eran necesarios, es decir, se necesitaba hacer los primeros encuentros con los indios con el apoyo de los soldados españoles y habitando bajo la protección del fuerte de Arauco.

Posteriormente lograron que los caciques amigos se reunieran en pequeños asentamientos urbanos, los cuales, sin alcanzar la condición de pueblos, permitió levantar algunas capillas en dichos asentamientos e iniciar la predicación y atención espiritual más sistemática. Sin embargo, al poco tiempo de levantados estos poblados, debido a los abusos a los cuales eran sometidos los indios por parte de los soldados de los fuertes vecinos, éstos decidieron abandonar los asentamientos y retornar a su dispersión inicial. Los jesuitas no pudieron evitar esta vuelta atrás y metodológicamente tuvieron que aplicar el sistema de misiones volantes para atender familia por familia. En este tipo de misión los padres llegaron hasta la isla de Santa María, frente al golfo de Arauco, la cual recorrieron durante cuatro meses para regresar primero al fuerte de Arauco y posteriormente a Santiago[15].

No obstante, fue en 1612 cuando los misioneros pusieron en práctica el método ideal planteado por el provincial y esto se debió al sistema de guerra defensiva que el P. Luis de Valdivia logró que se aplicara en la frontera de guerra de Arauco. Con este nuevo sistema, muy controvertido por haber sido conseguido en España directamente con el Rey sin la venia de las autoridades locales, los misioneros estaban autorizados para adentrarse en territorio indígena sin escolta armada y con la clara intención de evangelizar y pacificar a través de la fundación de pueblos misionales[16]. Hasta ese año se había

---

15 Enrich, Francisco: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile,* Barcelona, 1891, I, págs. 172-173.

16 Zapater, Horacio: *La Búsqueda de la paz en la frontera de Arauco: El P. Luis de Valdivia,* Santiago de Chile, 1992.

continuado el método de misiones volantes en las cuales había participado el P. Martín de Aranda con otros misioneros enviados desde Santiago, pero el P. Valdivia, bajo estas nuevas reglas, estaba decidido a fundar un sistema misional más estable y que tuviese efectos directos en la pacificación de la Araucanía. Para ello contaba con el apoyo del P. Provincial del Paraguay Diego de Torres Bollo y también del Prepósito General.

Esta nueva realidad, implicaba un enorme desafío por el evidente peligro que significaba trabajar con los mapuches, los cuales, si bien habían aceptado la paz a través de un parlamento en Paicavi, no eran lo suficientemente unidos para que todos los caciques respetaran por igual los acuerdos alcanzados.

El P. Luis de Valdivia, ahora en su cargo de viceprovincial, decidió enviar a Elicura a los Padres Vecchi y Aranda, esta vez acompañado del novicio Diego de Montalbán. Allí, a petición de los indios, iniciarían el método deseado por el provincial y cuyas perspectivas, superados los peligros iniciales, podrían ser muy prometedoras. De igual modo se envió otros dos misioneros a Purén para iniciar el proceso en forma simultánea[17].

Sin embargo, sobrevino el desastre. Por disputas con un cacique cuyo origen estaba en la conversión de unas mujeres que le pertenecían y entre las cuales había una española cautiva, las cuales le abandonaron para incorporarse a la comunidad cristiana de Elicura, éste decidió atacar el asentamiento misional, con lo cual los tres jesuitas fueron asesinados junto con 130 indios conversos[18]. Con esto, una avalancha de críticas se precipitó contra el sistema del P. Luis de Valdivia, culpándole a él, por su imprudencia, de la muerte de los misioneros. Como resultado de lo anterior, se generó una gran discusión frente al modo de hacer frente a los indios y tiempo más tarde se decidió retornar al sistema de guerra ofensiva, como la única forma de lograr la sumisión de los mapuches.

Ésta es la razón central del porqué no fue posible implementar una metodología misional de reducciones siendo que era lo que los padres habían con-

---

17 Los Padres Modolell y Paricio fueron enviados a Purén pero conocidos los sucesos de Elicura, se les ordenó el regreso. Enrich, F.: *Historia…*, pág. 274.

18 AGI, Patronato, R. 18. Carta del P. Luis de Valdivia al Rey, fuerte de Buena Esperanza, 20 de febrero de 1613. El estudio más completo de los sucesos de Elicura es el de Blanco, José María: *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del Hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, Mártires de en Arauco,* Buenos Aires, 1937.

siderado como óptimo en el medio mapuche, asumiendo que la belicosidad de los indios no era el factor que imposibilitaba su implementación.

Los jesuitas mantuvieron una activa presencia en la región y con la muerte de los padres de Elicura no se mermó el entusiasmo por intentar convertir a la fe cristiana a las parcialidades mapuches, pehuenches y poyas. Sin embargo, se tuvo que hacer bajo el sistema de organización en pequeños pueblos establecidos cerca de los fuertes españoles y con la protección de éstos. Es así como en 1616 se fundaron oficialmente dos misiones, las de Arauco y Buena Esperanza, junto a los fuertes respectivos.

En la práctica se hizo una evangelización al modo volante y con resguardos, lo cual más que una convicción jesuita fue una necesidad impuesta por el medio, especialmente después de lo ocurrido en Elicura.

Ahora bien, en cuanto a la forma en que se practicó la predicación, ésta se hizo bajo el principio del conocimiento de la lengua nativa. La gran ventaja que tuvieron los misioneros fue que las parcialidades mapuches u otros grupos que habitaban gran parte del territorio centro-sur de la gobernación de Chile hablaba una sola lengua o dialectos de ella, con lo cual los primeros jesuitas llegados a Chile, entre los que se contaba el P. Luis de Valdivia y Gabriel de la Vega, se dedicaron a aprender la lengua mapuche, y desde la época en que se inició la misión más sistemática con los mapuches estaba disponible una gramática y vocabulario compuesto por el P. Valdivia, así como también una doctrina y confesionario tomados del III Concilio de Lima publicados en la ciudad de los Reyes en 1606[19].

Sobre este punto, un factor importante fue la presencia de jesuitas criollos entre los que trabajaron en las misiones de la Araucanía. Los padres Hernando Aguilera y Juan de Olivares, venidos en el primer grupo que se estableció en Chile, por su condición de criollos conocían perfectamente la lengua indígena[20]. Lo mismo ocurrió con el citado P. Martín de Aranda, oriundo de la desaparecida ciudad de Villarrica, quien fue un gran predicador en lengua mapuche[21]. Caso similar hallaremos en Chiloé, ya que su primer

---

19 Valdivia, Luis de*: Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reino de Chile, con un Vocabulario y Confesionarios compuesto por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*, Lima, 1606.

20 Enrich, F.: *Historia…*, pág. 14.

21 Ibídem, pág. 271.

misionero fue el P. Melchor Venegas, también criollo y conocedor de la lengua mapuche.

Durante los siglos XVII y XVIII esta constante se mantuvo, siendo un sello distintivo de la misión jesuita con los mapuches de la frontera. Si bien aparentemente esta misión nunca fue muy exitosa en cuanto a lograr la cristianización del pueblo mapuche, las razones apostólicas para mantener la misión de la frontera, pese a las destrucciones que sufrirá a causa de las sublevaciones de 1655, 1723 y 1766, lograron imponerse en un panorama poco alentador[22].

La experiencia de Chiloé

El caso de las misiones de Chiloé, si bien es simultáneo en su origen al de Arauco, tiene un desarrollo completamente distinto, cuyas razones se explican por situaciones humanas, políticas y también geográficas.

Estas misiones también se inician de manera experimental en 1608 por mandato de la ya citada Congregación Provincial de Santiago de Chile. El P. Provincial Diego de Torres Bollo envió dos misioneros al archipiélago austral para iniciar allí una misión que tuviese en el futuro carácter permanente. Para ello, se necesitaba conocer primero el escenario tanto humano como geográfico y así poder aplicar una metodología misional eficaz para cumplir los fines propuestos.

Al igual que Arauco, no era la primera vez que los jesuitas tenían noticias de Chiloé. Las primeras misiones volantes realizadas en el sur por el P. Luis de Valdivia a fines de la década anterior, si bien no prueban que halla estado allí, permitían ciertos conocimientos básicos sobre el particular archipiélago.

De todas formas, y en plano experimental, el P. provincial entregaba, a juicio de Lozano, la misma Instrucción que a los de Arauco, por lo cual en términos metodológicos sugería buscar el mejor sistema misional, de preferencia, la reducción de indios a pueblos, donde podrían los misioneros resi-

22 Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], Chile 5, Pregúntase que será conveniente el que la Compañía de Jesús prosiga o no con las misiones que tiene en el Estado de Arauco. Arauco, 31 de enero de 1675. Sobre la obra de los jesuitas en la frontera de los mapuches véase Foerster, Rolf: *Jesuitas y Mapuches 1593-1767*, Santiago de Chile, 1996.

dir con tranquilidad[23], de lo contrario sólo podían hacerlo en poblados o fuertes de españoles.

Los padres arribaron primero al fuerte de Carelmapu en 1609 y pocos días más tarde estaban en Castro, la ciudad más austral del mundo y capital del archipiélago. Fueron bien recibidos por el gobernador de la región y los pocos pobladores españoles y criollos, así como también por los soldados de los fuertes que custodiaban esta frontera sur de América[24]. Sobre este último punto habría que recordar que si bien la sublevación de 1598 no había acabado con la ciudad de Castro, así como lo habían hecho con todas las ciudades al norte de ella, sí había sido atacada e incendiada en ese misma época de turbulencias, por piratas holandeses en 1600. De ahí la presencia militar en un territorio geográficamente complejo pero de gran importancia estratégica, por ser la región habitable más austral del virreinato del Perú, y vulnerable a sublevaciones de indios y ataques externos.

Los planes de los Padres eran descubrir la realidad de Chiloé, y para ello, no sólo era conocer el hermoso e implacable escenario geográfico, con sus cerca de cuarenta islas e islotes, cubiertas de bosques y suelo escarpado, con un mar que por el oeste asolaba sus costas con vehemencia, lo que hacía difícil su habitabilidad, y otro mar interior, entre la Isla grande y el continente, navegable en verano con un poco menos de inseguridad que en invierno.

Lo que importaba es que allí habitaban los huilliches, pueblo teóricamente pacífico que vivía en forma dispersa repartido en gran parte de la costa este de la isla grande del Chiloé, mirando hacia ese mar interior, y también poblando las otras islas e islotes de ese mismo canal. Su número era cercano a los diez mil habitantes pero estaban tan diseminados como la propia geografía que habitaban.

Los padres perciben desde el comienzo que no será posible agruparlos en pueblos. Hay un problema que no existía en Arauco ni menos en Paraguay. Todos los huilliches habían sido repartidos en encomienda, por lo cual no hubiese sido fácil el haber experimentado el sistema de reducciones. Sin embargo, antes de llegar a esa conclusión, los padres ya tenían descartado tal posibilidad por la propia dispersión de los indios, la cual no estaba vincula-

23 Lozano, P.: *Historia…*, II, Lib. V.

24 La ciudad de Castro era muy pequeña con sólo 50 vecinos. Los fuertes de Carelmapu y Calbuco tenían alrededor 130 y 40 soldados respectivamente.

da solamente a una costumbre o la subdivisión en cacicazgos sino al precario modo de subsistencia que ellos tenían. Eran precarios agricultores y fundamentalmente mariscadores, lo cual imposibilitaba la sobrevivencia económica de grandes comunidades.

Chiloé era pobre, incluso para los españoles, lo cual limitaba, según los cánones de la Compañía, a los misioneros en la búsqueda de un sustento que hiciese viable una misión permanente.

Ante este panorama había que idear un método de misión y decidieron implementar una misión volante que tuvo dos partes. La primera en los centros urbanos del archipiélago, fundamentalmente en Castro, donde pudieron atender a españoles, criollos y mestizos, así como también a los indios cercanos que cumplían sus labores de encomienda y servicio personal. Este punto fue motivo de fricción con los encomenderos, los cuales vieron con recelo la llegada de unos misioneros que pocos meses antes habían proclamado públicamente su oposición a la encomienda.

En esta primera etapa Enrich nos relata cómo los misioneros decidieron tempranamente crear la institución de los fiscales, como forma de apoyo a la misión volante cercana a los centros poblados. Nos relata que seleccionaban a los indios de mayor capacidad para entender las cosas de la fe y a la casa de Castro, donde los Padres habitaban, se les llevó para instruirlos con más profundidad y así poder disponer de ellos como ayudantes en los lugares donde más lo necesitaban y dejarlos como “maestros uno en cada lugar”[25].

Tras esta misión hubo que hacer la segunda, que por prioridad era la más importante para los misioneros, el recorrido por el archipiélago donde habitaban la mayoría de los huilliches.

Para ello fue necesario acudir a la ayuda de los indios ayudantes y por medio de dalcas o piraguas, con bogadores y prácticos experimentados, recorrieron las islas durante todo el verano realizando una notable visita a los huilliches isleños.

Llegaban a un lugar en la costa de la isla, en el que estaban tres a cuatro días en misión con los indios, compartiendo con ellos e impartiendo los sacramentos. Llevaban las imágenes y los ornamentos, dejando en el lugar cerca de la playa una capilla construida inicialmente en forma muy precaria,

25 Enrich, F.: *Historia…*, pág. 152.

pero que sería en el futuro punto de nuevos encuentros, puesto que los indios no habitaban reunidos en un lugar sino repartidos por toda la isla, con lo cual ese era el lugar de la congregación en medio de la dispersión.

Designado un fiscal para que atendiese a esa comunidad, y quedando éste con las responsabilidad de dar instrucción cristiana a los niños todos los días y a los adultos una vez por semana, partieron a otro lugar donde realizaron el mismo método. Lo interesante es que para avisar la llegada de los sacerdotes se enviaban mensajeros que anunciaban su llegada junto con su comitiva indígena, lo cual permitió que en todos los lugares elegidos la reunión era voluntaria y expectante.

Jugaba a favor de los padres, el espíritu pacífico de los huilliches, y el que los misioneros hablasen la lengua mapuche, lo cual permitía una comunicación muy fluida con los indios ya que éstos hablaban una lengua casi similar.

La primera misión experimental con sus dos etapas duró siete meses, tras lo cual regresaron a Santiago e informaron a sus superiores de los resultados obtenidos y las perspectivas del trabajo futuro.

Cerca de un año y medio más tarde el mismo P. Venegas, esta vez acompañado por el P. Mateo Esteban, retornó al archipiélago de Chiloé. En esta ocasión uno de los padres no conocía la lengua por lo cual hubo de estudiarla intensamente permitiendo que al inicio de la misión volante por el archipiélago ya podía hacerse entender satisfactoriamente con los huilliches.

En esta segunda etapa misional y ya asumidos metodológicamente la experiencia anterior, los padres se instalaron en la casa que tenían en Castro para iniciar una actividad intensa con españoles, criollos, mestizos e indios de Castro y alrededores lo mismo que en los fuertes del norte.

Esta vez el ambiente era tenso por las circunstancias que se vivían en el año de 1612 relatado anteriormente para el caso de Arauco. Sin embargo, pese a los excesos que se observaba contra los indios, especialmente los que los soldados de Carelmapu y Calbuco capturaban en el norte como "piezas de guerra" y vendidos como esclavos, los padres pudieron mantener buenas relaciones tanto con las autoridades como la ciudadanía en general tal como la instrucción les mandaba[26].

---

26 Ibídem, págs. 212-213.

Pasado el crudo invierno chilote en Castro como base de las actividades pastorales, decidieron instalar allí una escuela de primeras letras de carácter público para lo cual nombraron un seglar español para que se hiciera cargo, ante la imposibilidad de hacerlo ellos, puesto que para mantener en funcionamiento esta actividad hubiese significado el separar a los misioneros, cosa absolutamente prohibida por los superiores[27]. Esta escuela jesuita, salvo estos períodos iniciales de experimentación metodológica, se mantuvo en funcionamiento desde la fundación definitiva de la residencia de Castro en 1617 hasta la expulsión de 1767[28].

Esta segunda misión volante, iniciada en agosto, significó la confirmación del método experimentado dos años antes. Los padres retornaron a muchos de los lugares visitados anteriormente y recorrieron otros nuevos, comprobando la efectividad del paso anterior y las deficiencias que había que mejorar. Por ejemplo, muchas capillas construidas inicialmente con el abandono estaban en ruina. De igual forma hubo comunidades en que todo el sistema de fiscalías no funcionaba porque no todos los fiscales cumplían con sus responsabilidades asumidas, así como también porque los indios no podían participar activamente por las obligaciones que tenían hacia el encomendero.

De todas formas esta segunda etapa confirmó que el método volante con apoyo permanente de fiscales y la construcción de capillas era el apropiado para el escenario insular. Con ello quedaba descartada la posibilidad de hacer reducciones y se optaba por la adaptación de un método clásico.

En este segundo viaje experimental, los padres regresaron a Castro tras cinco meses de recorrido a través del archipiélago. De allí retomaron los trabajos en la capital de la isla grande. Como anexo a esta empresa misional, se realizó en la primavera siguiente un viaje más al sur con el fin de ampliar la ruta misional marítima, llegando al archipiélago de los Chonos y las Guaitecas. Allí entraron en contacto con los indios chonos, diferentes a los huilliches, verdaderos nómadas del mar, que vivían de la pesca y marisquería. Hablaban otra lengua que el P. Esteban decidió aprenderla y al poco tiem-

27 Ibídem, pág. 214.

28 Sobre la escuela en Chiloé posterior a la expulsión véase Guarda, Gabriel: "Escuelas del Rey en Chiloé después de la expulsión de la Compañía", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia,* año XXXVII, N.º 83-84, Santiago de Chile, 1970, pág. 207-217.

po elaboró un vocabulario con los resultados de su investigación y que desgraciadamente no se publicó[29].

Tras el retorno de esta tercera misión circular los padres regresaron a Santiago, a la espera de oficializar la fundación de la misión de Chiloé con el método “volante marítimo” que los padres y los indios habían aceptado dada las circunstancias y primeros resultados.

Finalmente en 1617 se funda oficialmente la misión de Chiloé y la casa ocupada inicialmente por las padres se transformó en residencia a partir de ese año. La misión circular se realizó entonces de manera ininterrumpida hasta el año de la expulsión siendo la última realizada la del verano de 1767-1768. El método misional no sufrió modificaciones sustantivas en cuanto a la evangelización de los huilliches, es decir, tres a cuatro días de misión, con prédicas, doctrina e impartición de sacramentos. El resto del año era el turno de los fiscales y patronos, que con mucha autonomía y el beneficio de la excepción de encomienda y servicio personal, al parecer hicieron su tarea con la efectividad que les era posible. Prueba del éxito de la misión fue que la Compañía decidió convertir la residencia en Colegio incoado en 1662, aumentando progresivamente el número de misioneros que trabajaban en la misión.

Para la Compañía esta misión de Chiloé fue considerada la mejor de todas las que la orden tenía en Chile, puesto que el método elegido por sus fundadores había sido el más acertado en tan complejo escenario geográfico y humano.

Sólo hubo cambios con la misión de los chonos, a los cuales con el tiempo, específicamente en 1710, sí se les intentó agrupar en reducciones. La razón que pesó para realizar esa reforma era la distancia, la dispersión y el nomadismo que impedía una misión eficaz. Estos intentos de reducción con resultados dispares continuaron durante el resto de siglo[30].

El caso de Nahuelhuapi

Un caso de metodología misional que se dio en la periferia meridional austral fue el de las misiones en Nahuelhuapi. Menos conocido que los ejem-

---

29 Hanisch, Walter: *Historia…*, pág. 17.

30 Ibídem, pág. 62.

plos anteriores por su lejanía de los grandes centros poblados y por ser, al menos en el período colonial, una misión inconclusa, esta realidad misional jesuítica fue considerada de gran importancia durante algunos años de la segunda mitad del siglo XVII y las dos primeras décadas del XVIII.

Ubicada en el actual territorio argentino de la Patagonia, cerca de la actual ciudad de San Carlos de Bariloche, esta misión perteneció jurisdiccionalmente al Colegio de los jesuitas de Castro en el archipiélago de Chiloé aunque por razones administrativas estuvo vinculada a Valdivia, a raíz de que el financiamiento llegaba a esa plaza fuerte en el situado que se enviaba desde Lima.

La región era habitada por los indios puelches y poyas, aunque en la región cordillerana también se reconocía la presencia de pehuenches. Pueblos casi nómadas, principalmente cazadores, tenían una curiosa fama de ser belicosos, agresivos pero a veces pacíficos, especialmente por su aparente interés por la religión.

El Gobernador Francisco Ibáñez en 1707 nos confirma esa ambigüedad al señalar que "*Pese a que son bárbaros son de mucha mejor naturaleza que estos indios, respecto de no tener tanta malignidad, por su ignorancia. Los padres que allí están abrazan con mucha más facilidad la religión que los otros, porque son muy dóciles, humildes*"[31].

Teniendo como antecedente previo la visita que hizo en 1653 a esta región el jesuita Diego de Rosales, quien predicó a los indios puelches[32], la idea de misionar en forma permanente esta región, tan lejana e incomunicada, se hizo realidad gracias a la fuerte vocación misionera y también exploradora del jesuita italiano P. Nicolás Mascardi, rector del colegio de Castro desde 1662 y que desde entonces impulsó la idea de fundar nuevas misiones en la región austral y patagónica[33].

Este misionero conocía muy bien el archipiélago de los Chonos y las Guaitecas, recorriendo también la región continental. Estando en Chiloé entró en contacto con unos indios poyas capturados por españoles que habí-

---

31 AGI, Chile, 159. Informe del Gobernador de Chile Francisco Ibáñez al Rey, 30 de julio de 1707.

32 Rosales, Diego: *Historia General de Chile*, vol.1, Santiago, 1989 (edición facsimilar de la publicada en 1879), pág. 257.

33 Furlong, Guillermo: *Nicolás Mascardi S.J., y su Carta Relación (1670*), Buenos Aires, 1963.

an pasado al otro lado de la cordillera, entre los que se contaba una mujer a quien los indios llamaban reina. Por su condición fue tratada en forma especial y el P. Mascardi logró la libertad del resto de los indios. Gracias a ese primer contacto fundó en 1670 una misión, dependiente del colegio de Castro, en el margen boreal del lago Nahuelhuapi[34].

El interés del P. Mascardi por internarse en regiones desconocidas estaba también animado por la búsqueda de la mítica *Ciudad de los Césares*, empresa que ya le quitaba el sueño desde la década anterior, cuando había realizado lo que fue su primer viaje a las cercanías de Estrecho de Magallanes[35].

Durante tres años estuvo reduciendo a los indios a la misión fundada a la cual los indios accedieron sin mayores problemas. Sin embargo, el Padre continuó sus correrías por el sur para aprovechar de incorporar la mayor cantidad de indios posibles a la órbita del nuevo asentamiento, aprovechando además de hacer exploraciones geográficas y científicas, de regiones no exploradas por el hombre europeo. No obstante, también el destino de todas esos viajes era llegar a la mítica ciudad, en cuya existencia el P. Mascardi, con toda su formación intelectual y espíritu científico, creía firmemente.

Realizó cuatro de estos viajes misionales y exploratorios en donde por supuesto no halló la ciudad perdida. En su último viaje, fue asesinado por indios patagónicos, quienes no aceptaron que les predicara el evangelio, considerándolo una amenaza[36].

Si bien ya se había sumado a la misión otro jesuita, tras la muerte de Mascardi a fines de 1673 y pese a la voluntad de los indios de Nahuelhuapi de continuar con la misión, ésta fue abandonada.

El P. José de Zúñiga intentó repoblarla diez años más tarde, para lo cual se instaló en Calihuaca, al norte de Nahuelhuapi[37]. Sin embargo, al gobernador Joseph Garro no le pareció prudente la presencia de los misioneros en esa región, arriesgando sus vidas y sin la posibilidad de ofrecerles protección,

---

34 Este territorio ya había sido descubierto por el capitán Juan Fernández en 1620 quien buscaba noticias acerca de la Ciudad de los Césares. Véase Medina, José Toribio: *Biblioteca Hispano Chilena*, vol. 2, Santiago, pág. 255.

35 Enrich, F.: *Historia…*, pág. 738.

36 Hanisch, W.: *Historia…*, pág. 35.

37 Olivares, Miguel de: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Santiago, 1874, págs. 254-255. El manuscrito de esta obra data de 1736 aunque su autoría sigue en discusión puesto que también se ha atribuido esta obra al P. Bernardo Bel.

por cual le pidió al provincial de la Compañía que lo retirara, lo cual fue aceptado y el Padre Zúñiga pasó por Nahuelhuapi rumbo a Chiloé[38].

Ahora bien, ¿cuál era el método de misión que se aplicó en esta oportunidad? En primer lugar, el P. Mascardi, mientras aún vivía en Chiloé, aprendió la lengua de los indios poyas, que se diferenciaba bastante de la mapuche. Esta lengua, el misionero la conoció gracias a uno de los indios liberados por él en el episodio anteriormente señalado. Habría sido la mujer llamada Reina, ante el interés del misionero por conocer esta lengua, la que le designó un indio que le ayudó a aprenderla, cosa que hizo después de un tiempo. Estos indios fueron después los que le ayudaron como fiscales a la hora de entablar la misión y mantener la doctrina durante sus largas ausencias.

De todas formas no era raro encontrar estos indios puelches y poyas en las cercanías de Calbuco, en la ribera continental al norte de la Isla Grande. Los indígenas pasaban de un lado a otro de la cordillera por pasos muy dificultosos, desconocidos para el español e iban a conchavar[39].

Con dicha preparación, inició su expedición que consistía en establecer una misión con capilla y casa para los padres, los cuales no pasaron de ser un simple rancherío. La idea era que hubiese un lugar donde los indios comenzaran a congregarse alrededor de éste, aunque no se pensó en algún orden urbanístico. Los indios eran nómadas por lo que su forma de asentamiento era habitualmente provisorio y precario.

Convertido en base de operaciones y centro de reunión, la misión consistió en predicar a los indios en el lugar, darles doctrina, impartir el sacramento del bautismo a los niños y con cautela a los adultos. Junto con ello, hacer salidas de varios meses hacia el sur, al modo de misión volante clásica pero cuyo centro seguía siendo el asentamiento de Nahuelhuapi. Sí es importante acotar que sobre ese centro tan precario, estaba la influencia del colegio de Castro, el cual servía para proveer de pertrechos, buscar la ayuda de los españoles en caso de peligro y punto de comunicación con la provincia a través de indios amigos que ayudaban al misionero.

---

38 Ibídem, pág. 265. Enrich, F.: *Historia…*, II, pág. 6. Hanisch, Walter*: La isla de Chiloé, Capitana de Rutas Australes*, Santiago, 1982, pág. 96. El acompañante del P. Zúñiga fue el P. Jorge Ignacio Burger.

39 Urbina Burgos, Rodolfo: *La Periferia Meridional Indiana Chiloé en el siglo XVIII*, Valparaíso, 1983, pág. 200.

Cuando sus superiores decidieron enviarle compañía, se estaba pensando en consolidar de manera permanente esta nueva misión, para que así no fuese obra de la exclusiva acción del P. Mascardi. Sin embargo, el proyecto fracasó por esta misma razón, ya que si bien se tomó una decisión acertada, ésta llegó muy tarde ya que coincidió con la muerte del P. Mascardi, y siendo tan excesiva la dependencia a este misionero no se pudo sostener la misión.

Treinta años después de este suceso, la Compañía nuevamente decidió restablecer la misión de Nahuelhuapi en la entonces frontera patagónica, esta vez gracias al entusiasmo de un misionero, el P. Felipe de la Laguna (Van de Meeren) quien, en contacto con los indios puelches que visitaban Calbuco en Chiloé, se encontró con la sorpresa que varios de ellos eran cristianos de la época del Padre Mascardi, y estos le pidieron que se fuera con ellos a repoblar la antigua misión[40].

Aprobada por la gobernación y conseguida la financiación, el P. de la Laguna fundó la misión a fines de diciembre de 1703. Pocos días más tarde el P. Juan José Guillermo fue enviado para acompañarle.

Esta vez, con el apoyo de indios de Chiloé y materiales conseguidos por el P. de la Laguna, construyeron una iglesia, casa para los misioneros y viviendas para los indios.

Se llevó ganado de Chiloé y se compró también en el norte. Se les enseñó a los indios a sembrar y a las mujeres a tejer. Se pensó en establecer un modelo de reducción con más autonomía de Chiloé aunque siempre bajo su jurisdicción. Sin embargo, la plaza fuerte de Valdivia estaba mejor comunicada por lo cual el financiamiento de la misión, que se logró a través de la entrega de sínodos para los jesuitas, se hizo a través de esta última.

Sin grandes éxitos por el citado nomadismo de los indios, pero avanzando poco a poco en el trabajo evangelizador, parecía que esta vez el proyecto iba a funcionar. Se evitaron hacer grandes correrías patagónicas como las del P. Mascardi y se intentó reducir a los indios a la misión dentro de lo posible, aunque esto no tuvo muchos resultados.

El P. de la Laguna no hablaba en un principio la lengua de los indios pero rápidamente comenzó su aprendizaje gracias a que algunos indios sabían los

40 AGI, Chile 103. Carta del Gobernador Francisco Ibáñez al Rey, 30 de junio de 1703.

rezos en su lengua desde la época del misionero italiano, con lo cual facilitó enormemente la tarea del nuevo misionero. Fue tal el grado de conocimiento que tuvo de la lengua que llegó componer una gramática.

Sin embargo de pronto vino el desastre. El P. de la Laguna murió envenenado en octubre de 1707 por un cacique disidente de su misión. Este hecho fue un duro golpe, pero los jesuitas continuaron su trabajo ahora liderado por el P. Guillermo. La fórmula para mantener la misión fue no divulgar el asesinato del misionero porque las autoridades españolas de Valdivia o Chiloé que, de haber conocido el suceso, habrían hecho entradas ofensivas para castigar a los culpables. De hecho Nahuelhuapi era una excepción que las autoridades habían tolerado en cuanto a no contar con guarnición militar de protección, cosa obligatoria para el caso de los mapuches y pehuenches occidentales. Como en Nahuelhuapi vivían los puelches y poyas, quienes tenían fama de belicosos, hubo autoridades que se opusieron a cualquier asentamiento misionero en territorios considerados peligrosos[41].

La misión continuó unos pocos años sin grandes avances, pero con la perseverancia de dos padres que en algún momento llegaron a ser tres. Sin embargo, en 1715 otro golpe sacudió esta empresa. El P. Guillermo, al poco tiempo de haber realizado el gran descubrimiento de un paso cordillerano más expedito, le fue incendiada la misión, y poco tiempo más tarde fue también asesinado de la misma forma que el P. de la Laguna[42]. Luego sobrevino el desastre definitivo. El P. Francisco de Elguea fue asesinado por los indios que atacaron la misión, la saquearon e incendiaron en 1717. La razón aparente fue que el jesuita se negó a darles parte del ganado vacuno que algunos caciques solicitaban. Murieron con él un matrimonio de indios chilotes que le ayudaban y se llevaron a los niños que estaban recibiendo doctrina en el pueblo. No quedó nada y sólo se salvó la imagen de la virgen que los propios atacantes salvaron del fuego y la pusieron a salvo.

Ese fue el fin de la experiencia evangelizadora en la periferia meridional oriental. Las autoridades civiles no permitieron que se continuase la misión y la Compañía, que ya había perdido a cuatro misioneros en esta experiencia, decidió no seguir intentándolo.

---

41 Enrich, F.: *Historia…*, vol. 2, pág. 6

42 Olivares, M. de: *Historia…*, pág. 52.

Sólo dos años antes de la expulsión, nuevamente renació la idea de activar la misión de Nahuelhuapi y aunque se hicieron los primeros avances, ahora sí que, al menos para la Compañía, era demasiado tarde.

Fue su geografía apartada, la lejanía de un centro urbano y la imposibilidad en definitiva de comprender el mundo indígena y su cosmovisión, lo que no posibilitó el éxito de la misión. Los indios del oriente, tan belicosos como los mapuches y pehuenches, habían tolerado pacíficamente la presencia de misioneros sin protección armada pero por diversas razones, vinculadas a una predicación, que en aspectos puntuales, entraba en conflicto con las creencias y convicciones de estas etnias, con el correr del tiempo hizo que este proceso pacífico se transformara en una tragedia.

Consideraciones finales

Las misiones de Arauco, Chiloé y Nahuelhuapi no fueron las únicas experiencias misionales que vivieron los jesuitas en el extremo sur de Chile. De hecho, la Corona siempre insistió en que se fomentase las misiones en estas regiones fronterizas con el fin de lograr la pacificación de los indios y su incorporación a la llamada civilización cristiana.

Experiencias misionales con los pehuenches occidentales en sectores cordilleranos, así como una misión en la Isla Mocha frente al golfo de Arauco o las misiones de Valdivia son algunos ejemplos concretos de lo variado que fueron los intentos de lograr el éxito por parte de los padres de la Compañía.

Sin embargo, quisimos detenernos en estos ejemplos más concretos para a partir de ellos volver a replantearnos lo que manifestábamos en un comienzo en cuanto a que si la Compañía no había sido creadora de métodos misionales, por qué había adquirido un prestigio que le llevó a ser reconocida aún hoy como una de las órdenes más exitosas en materia misional.

Para responder esta pregunta y a la luz de lo expresado anteriormente, debemos considerar que la Compañía era una orden eminentemente misionera, porque así lo quiso su fundador. Libertad de movimiento a sus miembros, fidelidad y disponibilidad al Sumo Pontífice, buena formación y vocación educadora, eran pruebas concretas de que los jesuitas estaban bien preparados para enfrentar el desafío de la misión en Hispanoamérica.

También debemos recordar que la misión jesuita había comenzado antes de arribar a la América Española. En Asia y Brasil se vivieron experiencias de misión que sirvieron de modelo para quienes llegaron posteriormente a Florida, Perú y México. El máximo referente en la primera época de la Compañía en tierras americanas fue San Francisco Javier, no sólo por su santidad sino como el modelo del buen misionero.

Pero como dijimos en un comienzo, la misión realizada en el Nuevo Mundo, en términos metodológicos no fue muy diferente al realizado previamente por otros religiosos, y lo que vimos particularmente en Chile tampoco difería mucho de lo que se observaba en otras latitudes.

Probablemente Chiloé era una muy buena excepción pero ello se debía a una realidad geográfica y humana nunca antes conocida como escenario misional. Ni siquiera las Filipinas, conocida y misionada en ese entonces, presentaba las mismas características porque si bien podía compararse su realidad insular, los pueblos que la habitaban eran completamente diferentes a las etnias que poblaban el archipiélago austral chileno. Sin embargo, incluso siendo Chiloé una novedad, el método de misión circular se parecía mucho a la misión volante tradicional con adaptaciones particulares.

Pero son esas adaptaciones jesuitas las que a nuestro juicio serán la clave para entender el éxito de la misión o por lo menos el intento por realizar una misión cuyos resultados, por diversas razones, podían ser positivos o negativos.

La adaptación de métodos tradicionales es a nuestro juicio el sello que llenó de prestigio a una orden que llegó a América con un espíritu pragmático que se potenciaba en sus propias constituciones. No queremos decir con esto que los jesuitas eran más pragmáticos que otros religiosos de su época, sino que la adaptabilidad era promovida por el propio espíritu de la orden y sus fundamentos constitutivos.

En definitiva, la fama misionera de la Compañía fue ganada merecidamente aunque muchas veces opacando la labor de otros muchos religiosos que también dieron todo de sí en la compleja evangelización hispanoamericana. Incluso la fama hizo olvidar los sonados fracasos misionales experimentados por la orden en determinados puntos de América, pero ello explica también que una buena orden misionera debía estar preparada tanto para disfrutar los éxitos como para asimilar las derrotas. El valor estaba en la perse-

verancia en el buen camino o en la sensatez para advertir cuando no se podía continuar, desistiendo definitivamente o reintentando en un contexto más propicio y con un método más efectivo.

En este escenario debemos situar el ejemplo misional de la frontera de Arauco, en donde la obra de la Compañía corrió distinta suerte, pero ganó una fama misionera que ha llegado hasta nuestros días.

La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso

MICHAEL SIEVERNICH, S.J.
Johannes Gutenberg-Universität, Mainz

Los hoy tan familiares y a la vez controvertidos conceptos de "misión" e "inculturación" son creaciones jesuíticas, entendido el término "jesuítico" al margen de toda connotación triunfalista o peyorativa. No se trata sino de poner de relieve de qué contexto intelectual –o mejor, espiritual– proceden ambos neologismos.

La voz "misión" fue acuñada en los albores de la Edad Moderna, a inicios del siglo XVI; "inculturación" en la Modernidad tardía de las postrimerías del siglo XX. Ambos constituyen, cada cual en su momento, una respuesta a los retos globales a los que se veía y se ve confrontado el cristianismo. En el siglo XVI, el reto era la expansión europea hacia Oriente, Occidente y Mediodía, impulsada sobre todo por Portugal (África y Asia) y España (América) e íntimamente vinculada con la cristianización en el marco de los patronatos.

En la actualidad, el reto lo constituye el llamado proceso de globalización, el cual, sobre la acelerada concentración de dinámicas transfronterizas en los ámbitos de la economía y las telecomunicaciones, genera una compleja interdependencia que determina las relaciones mutuas tanto entre culturas como entre las grandes religiones. Un agente global ("global player") como es la Iglesia católica no puede sustraerse a la influencia de este proceso.

En el Archivo Romano se conserva una lista que da fe de la existencia en 1580 de "misiones" pontificias de padres jesuitas en Suecia, Cracovia, los Balcanes, Líbano, Inglaterra, Transilvania, Saboya, Polozk y Moscú[1]. En este documento, el término "misión" es empleado en un triple sentido: personal,

1 Véase Catalogo delle Missioni dei Padri della Compagnia quali per ordine de Sua Santità in diversi luoghi attualmente esercitando i nostri ministeri in quest'Anno MDLXXX (Archivum Romanum Societatis Iesu, FG 720/I/1).

La Misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y permanencia – Págs. 265-287

operativo y territorial. Los jesuitas reciben (1) un "envío" personal, que les lleva a (2) desempeñar una tarea al servicio de la propagación de la fe (3) en un determinado territorio. Estos tres significados de misión se plasman en la terminología empleada por la naciente Compañía de Jesús.

"Misión" significa originariamente, por tanto, el envío de jesuitas, solos o en grupo, por parte de una autoridad eclesiástica –sobre todo el Papa en su calidad de cabeza de la Iglesia universal, pero también, de forma subsidiaria, el General de la Orden– para desempeñar una actividad apostólica. Así, en 1540, Ignacio, in sólidum con el Papa y el rey de Portugal[2], envío a la India a uno de sus primeros compañeros de los años de estudio en París, el noble navarro Francisco Xavier (1506-1552) con las siguientes palabras: "Esta es vuestra empresa; a vos toca esta misión"[3].

Ahí se perfila ya el segundo significado. La misión es una empresa al servicio de la propagación de la fe. Comprende tanto a las complejas tareas organizativas –desde los preparativos del viaje hasta el establecimiento en la región prevista, pasando por la travesía en barco– como a la actividad misionera en el lugar de destino –desde la familiarización con la cultura y el aprendizaje de la lengua hasta la puesta en práctica de habilidades artesanas y pericia catequética–. El P. Antón Sepp (1655-1733), quien durante cuarenta años participó activamente en las reducciones del Guaraní, describe con realismo el trabajo que allí se realizaba: "El sacerdote tiene que hacer las veces de cocinero, boticario, procurador, comprador, enfermero, médico, arquitecto, jardinero, tejedor, herrero, pintor, molinero, panadero, corregidor, carpintero, alfarero, así como todos los demás oficios que se puedan dar en una república bien organizada"[4].

Por último, bajo "misión" se entienden los propios territorios en los que se llevan a cabo las actividades misioneras. Tales enclaves pueden encontrarse en continentes en los que la mayoría de los habitantes son no cristianos, como en África, América o Asia (paganos), pero también en países en los que

2 Iturrioz, Jesús: "San Francisco de Xabier 'enviado'del papa Paulo III Roma, marzo 1540", *Manresa* 58, Madrid, 1986, págs. 155-179.

3 Ribadeneira, Petrus: *Vita Ignatii Loyolae* (Fontes narrativi IV, MHSJ 93), edición de Cándido de Dalmases, Roma, 1965, pág. 303.

4 Sepp, Antonius-Böhm, Antonius: *Reißbeschreibung wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen und Kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschafft, Völckern, und Arbeitung*, Nürnberg, 1669, pág. 39.

viven cristianos no católicos, como en Etiopía (Iglesia copta), Rusia (Iglesia ortodoxa) o Alemania (protestantismo) y, finalmente, incluso en zonas rurales o urbanas habitadas por católicos (misiones populares). De manera semejante, “misión” nombra también las regiones asignadas a una provincia de la Orden.

En el siglo XVI, a comienzos de la temprana Edad Moderna, esta terminología era nueva. Pues el latín medieval conocía diversos significados del término “missio”: en el ámbito jurídico (embajada, destitución), económico (gastos, impuestos) e incluso agropecuario (pastoreo de rebaños). Pero, en el ámbito religioso, “missio” aludía solamente a las misiones intratrinitarias, no a la misión en el sentido que hoy es habitual[5]. En el español medieval, “misión” quería decir “empeño, esfuerzo, cuidado, gasto”, pero no “propagación de la fe”[6].

Para nombrar esta última realidad, en latín medieval se utilizaban otras expresiones como: *conversio infidelium / gentium, praedicatio / promulgatio Evangelii, propagatio fidei, apostulatus / labor evangelicus, annuntiatio evangelica, novella Christianitatis plantatio*. Aunque todas estas locuciones siguieron existiendo, poco a poco fueron desplazadas, en el uso tanto eclesiástico como secular, por el término técnico “missio”.

Espiritualidad ignaciana

El sentido personal de “misión” tiene su origen en el ideal de la peregrinación espiritual que, en Ignacio de Loyola y en sus primeros compañeros, se hizo biográficamente efectivo como disponibilidad para el envío eclesial. En su *Autobiografía*[7], Ignacio siempre se refiere a sí mismo como el “peregrino” (Au 15), una autodenominación con la que no sólo alude a sus nume-

---

5 Véase “missio” en *Novum glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC, tom. M-N*, coord. Franz Blatt, Hafniae (Aarhus), 1959-1969, col. 630-632.

6 Martín Alonso: *Diccionario medieval español desde las glosas Emilianenses et Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, tom. II CH-Z, Salamanca 1986, pág. 1.400.

7 Citamos las fuentes ignacianas según la edición manual de Ignacio Iparraguirre: *Ignacio de Loyola, Obras completas*, Madrid 1963; en el cuerpo del texto, citamos según la numeración interna de los documentos bajo las siglas: Au=Autobiografía, Ej=Ejercicios espirituales; Co=Constituciones. Cf. las ediciones críticas: Monumenta Ignatiana dentro de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Madrid 1894ss, Roma 1932ss).

rosas visitas a lugares de peregrinación, ya a Montserrat en Cataluña (1522), ya a los Santos Lugares en Jerusalén (1523), sino también a sus desplazamientos a grandes centros de formación como Barcelona, Alcalá, Salamanca y Paris, así como al resto de sus viajes a numerosas ciudades europeas. El peregrinaje exterior es, para Iñigo de Loyola, expresión de un peregrinaje interior. Ciertamente, el "peregrino del Absoluto" (Ignacio Tellechea), que se pone en camino "solo y a pie" (Au 73), no se contenta con experiencias místicas (Au 19s). Antes bien, su peregrinación se convierte paulatinamente, como ya ocurriera con los monjes anglosajones de la Alta Edad Media, en una empresa misionera[8]. Es decir, no se limita a buscarse a sí mismo espiritualmente, sino que ve –y cada vez en mayor medida– una misión en "ayudar a las almas". Eso es lo que le motiva tanto al recogimiento en Jerusalén como al estudio en Barcelona o Paris (Au 45, 50)[9].

Loyola sistematiza sus experiencias espirituales, desarrollándolas en forma de instrucciones metodológicas, en sus *Ejercicios espirituales* (publicados por primera vez en Roma en 1548). Se trata de un proceso de discernimiento espiritual, estrictamente reglado y estructurado en cuatro "semanas". Instruye al ejercitante sobre cómo considerar los conflictos existenciales (pecado) y las decisiones (elección) a la luz del sufrimiento (pasión) y vida (resurrección) de Jesús para terminar alcanzando el amor. Sin rehuir la emergencia de intensos sentimientos, lo que se busca es ordenar la vida ante Dios dejando que la imaginación y la racionalidad ponderante intervengan en la misma medida que la afectividad y la voluntad.

La "segunda semana" de este proceso gira en torno al seguimiento de Cristo y a la "elección" de una decisión vital. En ella, Ignacio propone diversos ejercicios, por ejemplo la llamada de un rey temporal a "conquistar toda la tierra de infieles" (Ej 93). La imagen del rey temporal remite, qué duda cabe, al "rey eterno", Cristo, cuya voluntad es "conquistar todo el mundo" (Ej 95). Con ello, Ignacio no sólo conecta con el contexto de su época[10], sino que establece los fundamentos espirituales para el posterior uso lingüístico,

8 Ricard, Robert: "Situación de San Ignacio dentro de la espiritualidad española", en Ricard, Robert: *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, págs. 148-168.

9 Olin, John C.: "The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius of Loyola", *Church History* 48, 1979, págs. 387-397.

10 Sobre el trasfondo cultural de esta metáfora, véase García Mateo, Rogelio: *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural, Bilbao*, 2000, págs. 373-385.

según el cual las empresas misioneras en América y Asia serán calificadas de "conquista espiritual".

En otro ejercicio, Ignacio contrapone bajo la imagen de las dos "banderas" a los jefes de dos campamentos militares: a un lado, Cristo, el "sumo capitán general de los buenos", acampado en los alrededores de Jerusalén, y Lucifer, el "caudillo de los enemigos", instalado en los alrededores de Babilonia (Ej 138). El ejercitante debe seguir la llamada de Cristo y contemplar como éste, en su calidad de "Señor de todo el mundo", convoca a los individuos y los "envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas" (Ej 145).

Además de las metáforas que le brinda el mundo caballeresco y militar con el que está familiarizado, Ignacio se sirve de una imagen trinitaria. El ejercitante debe contemplar el globo terráqueo desde la perspectiva de Dios y tomar nota de la enorme ceguera en la que viven los distintos pueblos, "unos blancos y otros negros". También debe contemplar cómo las Divinas Personas deliberan sobre la redención del género humano y la principian por medio de la Encarnación (Ej 106s). De lo que se trata es nada menos que de participar en esta obra divina de la redención.

La experiencia y la decisión espiritual deben llevar a ponerse al servicio del "rey eterno y Señor universal" (Ej 97) y dejarse "enviar" a cualquier rincón del mundo, no con la esperanza de obtener recompensas terrenales, sino por mor de la salvación de los hombres y el bien de los pueblos, al margen de toda pretensión personal[11].

Movilidad jesuítica

La idea de la peregrinación misionera también se grabó a fuego en aquel grupo de compañeros de estudios en París que habían pasado por la escuela de los Ejercicios y que, en cuanto "amigos en el Señor", posteriormente compondrían la *Compañía de Jesús*. Mientras planeaban en París su futuro, Iñigo de Loyola y sus seis compañeros prometieron –en 1534 y en la capilla de los Mártires de Montmartre– realizar una peregrinación a Jerusalén y llevar una vida apostólica en pobreza y castidad. En caso de que el viaje a Jerusalén no

11 Salvat, Ignasi: *Servir en misión universal*, Bilbao-Santander, 2002.

fuera posible –las guerras contra los turcos frustraron de hecho el plan–, se dirigirían a Roma y se pondrían a disposición del Papa, el Vicario de Cristo, "para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" (Au 85). En 1538 hicieron realidad su voto y se supeditaron al Papa Pablo III. Roma sería su Jerusalén[12].

La inspiración misionera de Iñigo de Loyola y sus compañeros, quienes a causa de su modo de vida eran llamados "preti pellegrini", no tardó en concretarse en la declaración de intenciones de la naciente orden. Los primeros textos normativos de ésta entreverán el principio espiritual de la movilidad (peregrinaje), el principio apostólico del envío (por el Papa) y el principio pastoral de los destinatarios (*iuvare animas*), dando forma con ellos a la dinámica interna de la Orden.

Los objetivos de la movilidad y la misión para la salvación y el bien de los hombres y los pueblos, donde quiera que éstos se encuentren, se plasman en el documento fundacional de la Orden, que, bajo el nombre de *Formula Instituti*, es recogido en la bula de confirmación *Regimini militantis ecclesiae* (27 septiembre 1540) de Pablo III, así como en la bula ampliada *Exposcit debitum* (21 julio 1550) de Julio III[13].

También este texto fundacional se sirve de metáforas marciales espiritualizadas. Así, los miembros de la *Compañía de Jesús* están llamados a ser "soldados de Cristo", si bien "debajo del estandarte de la cruz" (sub crucis vexillo Deo militare). Sin embargo, no cabe duda de que este "servicio bélico" es de naturaleza puramente espiritual y pastoral.

Como objetivo de la Compañía de Jesús se establece "la defensión y dilatación de la santa fe católica". Los medios y vías para llevar a cabo este propósito resultan más bien convencionales, pues se corresponden con la habitual división de las principales tareas pastorales de la Iglesia: el anuncio, la administración de sacramentos y la diaconía. El programa pastoral jesuítico se compone, en consecuencia, de la siguiente tríada: 1) distintos servicios relacionados con la Palabra de Dios, como la predicación, la enseñanza de la doctrina cristiana, la catequesis de niños y los Ejercicios; 2) servicios sacra-

12 Véase Leturia, Pedro: "Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola", en Leturia, Pedro: *Estudios Ignacianos I* (BIHSI 10), Roma, 1957, págs. 181-200.

13 Véase Monumenta Ignatiana vol. I: Monumenta constitutionum praevia (MHSI), Roma, 1934, págs. 26-30; 375-382; nos referimos a la versión ampliada de 1550.

mentales, como la confesión, la formación de las conciencias y la administración de otros sacramentos; 3) obras de caridad, como el restablecimiento de la paz y la atención a los presos en las prisiones y a los enfermos en los hospitales[14].

Además de definir esta tríada de tareas pastorales jesuíticas, que por principio deben ser realizadas de forma gratuita, el documento fundacional de la Orden desacota los ámbitos de actividad. El campo de acción es ampliado espiritual y geográficamente a todos los creyentes, indecisos y no creyentes, cualquiera que sea el lugar donde residan. Así pues, la acción tiene como destinatarios no sólo a los cristianos católicos sino a los "herejes", como eran denominados los protestantes en la época del confesionalismo, y a los cismáticos, entre los que se consideraba, por ejemplo, a los miembros de las Iglesias orientales separadas.

Pero el campo de actividad es ampliado –y de manera global– más allá del marco de la "dividida" cristiandad, con mención explícita a los turcos y otros infieles, "aunque sean en las partes que llaman Indias". De acuerdo con el uso lingüístico a la sazón vigente, la expresión "las Indias" incluía tanto a Asia (las Indias orientales) como a América (las Indias occidentales). Para garantizar esta ampliación global del campo de acción, la Orden se vincula a la autoridad universal del Papa en tanto en cuanto los jesuitas, además de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia comunes a todos los religiosos y religiosas, realizan un cuarto acerca de misiones por parte del Papa (circa missiones).

Lo que el documento fundacional (*Formula instituti*) de la aún joven Orden formula programadamente adquiere forma jurídica vinculante en las Constituciones de la Compañía de Jesús. Éstas no sólo incluyen disposiciones organizativas y disciplinares sino que constituyen un coherente compendio de sabiduría espiritual, que fija los principios espirituales, así como los objetivos y el modo específico de proceder (*modus procedendi*). Su estructura sigue el proceso de formación del jesuita medio, esto es, desde la admisión o exclusión, la preparación espiritual en el noviciado y los estudios académicos (partes I-IV) hasta la unidad, la dirección y la conservación del "corpus

14 O'Malley, John W.: *The first Jesuits*, Cambridge-London, 1993, págs. 84-90.

Societatis” (partes VIII-X), pasando por la incorporación como miembro de pleno derecho, el estilo de vida y las “misiones” (partes V-VII).

Especialmente significativa para nuestro tema resulta la parte séptima, dedicada a las “misiones”, que pueden provenir tanto del Papa como del superior. El cuarto voto introducido en el Documento fundacional[15] se refiere a las “misiones” encomendadas por el Papa y tiene como objetivo que los miembros de la Compañía de Jesús se repartan por diferentes partes del mundo, donde deben trabajar para mayor gloria de Dios y mayor bien universal de los hombres (Co 605)[16]. El cuarto voto posee, por consiguiente, carácter misionero y afecta a las “missiones” pontificias (Co 617), que pueden ir dirigidas a todos los pueblos y todas las regiones del mundo. La vinculación con el Papa implica una orientación universal, que desborda las fronteras locales, regionales y continentales.

De manera análoga, el prepósito general otorga a los miembros de la Compañía de Jesús, de forma individual o por grupos, “misiones” a países europeos y no europeos, las cuales se plasman en numerosas cartas e instrucciones del General de la Orden, Ignacio.

Las Constituciones establecen varios criterios y reglas de preferencia que han de ser tenidas en cuenta a la hora de elegir los lugares de misión. Este corpus normativo refleja una estrategia ignaciana, que, además de fijar objetivos espirituales y pastorales, toma en consideración la eficiencia y la sostenibilidad. De éstas se desprenden determinadas preferencias.

En general, las Constituciones estipulan que la vocación de los jesuitas es “para discurrir y hacer vida en cualquiera parte del mundo donde se espera más servicio de Dios y ayuda de las ánimas” (Co 304). Los objetivos, criterios de selección y reglas de preferencia para las misiones se resumen en el siguiente cuadro[17]:

---

15 Véase O’Malley, John W.: “The fourth vow in its ignatian context. A historical study”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* ,15-1, St. Louis 1983.

16 Véase Aldama, Antonio M. de: *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Roma, 1973.

17 Lucas, Thomas M.: *Landmarking. City, Church, and Jesuit urban Strategy*, Chicago, 1997, pág. 125.

“Misión” en la Compañía de Jesús

Dimensión espiritual:
Misión del “Señor universal” en “todo el mundo”
Disponibilidad del sujeto para la misión
(Ej 95, 97, 145)

Dimensión institucional:
Misiones del Papa
Misiones del General
(Co 622, 623)

Meta general:
Mayor servicio a Dios
Mayor bien universal
(Co 622)

Criterios de la selección: (Co 622)	Reglas de preferencia (Co 623)
Mayor necesidad:	Obras preferidas según:
* Escasez de colaboradores	
* Necesidad de los prójimos	Significado (obras espirituales)
Mayor fruto	Urgencia
*Apertura	
* Disposición	Necesidad
Mayor obligación	Seguridad
*Bienhechores	
	Universalidad
Personas idóneas	
* Príncipes	Sostenibilidad
* Obispos	
* Letrados	

Preferencia de lugares (Co 622):
En general:
Lugares en los que se reúna el mayor número de personas a las que ayudar
y que, a su vez, puedan ayudar a otras
En concreto:
* grandes naciones como las “Indias”
* ciudades importantes
* universidades

En una época caracterizada por la expansión territorial de la temprana Edad Moderna y por la Reforma, Ignacio entreteje experiencia espiritual (el peregrino) y formación intelectual, esto es, se prepara metódicamente en la escuela de la libertad (Ejercicios) y en la escuela de la razón (estudio), para, en consciente vinculación con la Iglesia católica y sobre todo con el Papa en ejercicio (cuarto voto), asumir individual y colectivamente el envío de Jesucristo y de la Iglesia (misión)[18].

A este fin, constituye un grupo internacional de "amigos en el Señor" (Compañía de Jesús), que se singulariza por su movilidad apostólica (peregrinaje) y se enfrenta con los retos del momento: no sólo con los retos existentes en Europa (reforma eclesial) –por medio de los servicios pastorales normales (Palabra, sacramentos, obras) y de las tareas formativas (colegios)–, sino con los nuevos retos que planteaban culturas y religiones desconocidas –por medio de las misiones al exterior de Europa–.

Organización global

Jerónimo Nadal (1507-1580), uno de los hombres de confianza e intérpretes de Ignacio, puso de relieve la esencia de la orientación universal y la disponibilidad para la misión al referirse a las cuatro distintas viviendas o residencias de la Compañía de Jesús: a la casa de probación (noviciado), la casa de formación (colegio) y la casa de los miembros de pleno derecho (casa profesa), se añade como cuarto hospedaje la "peregrinación" (*peregrinatio*), por medio de la cual "el mundo entero se convierte en nuestra casa" (*totus mundus nostra fit habitatio*)[19]. La movilidad global como la única residencia estable: no es posible expresar de forma más dialéctica la idea ignaciana de misión. Puesto que la misión de los jesuitas no conoce límites geográficos ni de contenido, las empresas misioneras siguen los criterios y reglas de preferencia según las exigencias del momento y el lugar.

En Europa, se trataba sobre todo de determinados países amenazados de división eclesial (por ejemplo, Alemania). Tenían preferencia los centros

---

18 Sobre las implicaciones teológicas de la "misión" véase Hallensleben, Bárbara: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward* (Frankfurter Theologische Studien, vol. 46), Frankfurt, 1994.

19 Nadal, Hieronymus: *Epistolae et Monumenta*, vol 5: Commentarii de institutione Societatis Iesu, ed. Michael Nicolau (MHSJ 90), Roma, 1962, pág. 54.

urbanos, a los que fueron llamados y enviados jesuitas para desempeñar servicios pastorales y encargarse de la formación de la juventud. Al igual que su contemporáneo Martín Lutero, Ignacio de Loyola, el peregrino de las urbes europeas, sabía de la importancia de las grandes ciudades[20], aunque no olvidaba las necesidades de las zonas rurales pastoralmente desatendidas[21].

Especial relevancia tuvo la construcción de escuelas (colegios) en ciudades estratégicamente escogidas. Tales escuelas fueron fundadas en rápida sucesión y pronto se convirtieron en centros de enseñanza secundaria y universidades abiertos a todo el mundo, incluso, si era necesario, a no católicos, aunque, eso sí, sólo para jóvenes de sexo masculino. Empezando por el de Mesina (1548), la Orden fundó en vida de Ignacio al menos 35 colegios (4 al año, por término medio), la mayoría en Italia y España, 19 y 18 respectivamente.

Poco antes de la disolución de la Orden, el número de colegios debía rondar los seiscientos cincuenta, incluidos los de las provincias de ultramar, cuyos centros educativos desempeñaban una función central en la misión. En el mismo siglo de su llegada a Hispanoamérica, los jesuitas establecieron allí 11 colegios, entre ellos –por orden cronológico según la fecha de su fundación– los de Ciudad de México y Cuzco (1572), Pátzcuaro (1573), Julí (1577), Puebla (1578), Quito (1586), Santa Fe de Bogotá (1598). Otras 50 fundaciones, la última en 1760 en Piura (Perú), seguirían hasta la expulsión de todos los jesuitas de tierras americanas (1767).

Los colegios combinaban un equilibrado currículo de materias clásicas con la enseñanza de ciencias a la sazón modernas (Geografía, Historia y Ciencias de la Naturaleza), cuidaban las lenguas nativas y también procuraban ofrecer, basado en un humanismo cristiano, formación ético-religiosa de la personalidad, competencia lingüística, sólida espiritualidad y preparación para asumir responsabilidades. De este modo, los colegios, que brindaban sus servicios de forma gratuita, no sólo favorecieron la formación de una elite moderna sino también la aparición de una moderna conciencia católi-

---

20 Véase Sievernich, Michael: “Ignatius von Loyola und die Städte der Welt”, *Geist und Leben* 73, Würzburg 2000, págs. 164-178.

21 Véase Dompnier, B.: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’interieur”, en *Les jésuites à l’âge Baroque* (1540-1640), bajo la dirección de Luce Giard et L. de Vaucelles, Grenoble, 1996, págs. 155-179.

ca[22], cuya catolicidad tenía no poco que ver con las misiones fuera de Europa. Así, los colegios propiciaron un flujo de conocimientos sobre los mundos extra-europeos, así como el surgimiento de un no pequeño entusiasmo por las misiones en los otros continentes.

Este entusiasmo misionero fue inflamado por las numerosas cartas que los misioneros mandaban a Europa, tanto cartas anuales (*litterae annuae*) como cartas privadas. Sirva como ejemplo la carta que el primer misionero jesuita en Asia, Francisco Xavier, escribió desde Cochin (en el sur de la India) el 15 de enero de 1544. Cuenta que le seduce la idea de ir "a la Universidad de París, diciendo en Sorbona, a los que tienen más letras que voluntad, para disponerse a fructificar con ellas: "¡cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos!". Busca mover a sus lectores a pedirle a Dios la vocación misionera: "Envíame donde quieras; y si conviene, aun a los indios"[23]. La positiva reacción que desencadenaron tales cartas, ayudadas también por los viajes de los procuradores de misiones, se aprecia en la recepción de 14.000 "Litterae Indipetae", solicitudes de jóvenes jesuitas al General para ser enviados a misiones[24].

Xavier no representa sino el comienzo de las empresas misioneras. En los quince años que fue General de la Orden (1541-1556), Ignacio de Loyola impulsó la acción misionera de la naciente *Societas Jesu* teniendo presente desde un principio los grandes pueblos de Asia, África y América[25]. Al envío de Xavier siguieron pronto los primeros pasos en el continente negro, en el que se llevaron a cabo intentos misioneros en el Congo (1548) y en Etiopía ante el Negus (1556), que sin embargo fracasaron. En 1549 llegó el primer grupo de misioneros jesuitas al Nuevo Mundo, a América, estableciéndose en el Brasil. Cuando Ignacio murió en 1556, la Compañía de Jesús tenía unos mil miembros, cuyo campo de acción se extendía por todos los continentes

---

22 Véase Batllori, M.: "Der Beitrag der *Ratio Studiorum* für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins", en Michael Sievernich y Günter Switek (eds.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg im Breisgau, 2.ª edición, 1991, págs. 314-323.

23 Franciscus Xaverius: *Epistolae aliaque eius scripta*, 2 vol. (MHSJ 67, 68), ed. Georg Schurhammer et Ioseph Wicki, Roma, 1944-45, doc. 20, 8.

24 Véase Roscioni, Carlo: *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni, fughe di giovani italiani*, Turín, 2001.

25 Véase Granero, J. M.: *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola* (Bibliotheca Hispana Missionum vol. 6), Burgos, 1931.

entonces conocidos, desde Europa hasta África y desde Japón hasta Brasil. Desde el punto de vista organizativo, la Orden contaba con doce provincias, dos de ellas no europeas: la india (que abarcaba toda Asia) y la brasileña (que abarcaba la América lusa).

La conexión existente entre las distintas misiones queda perfectamente ilustrada en una persona: Cosme de Torre. Nacido en 1510 en Valencia, con 28 años y ya ordenado sacerdote marchó a México, desde allí participó en una expedición a las Filipinas y las Molucas, ingresó en la Orden en India, concretamente en Goa, y acompañó a Francisco Xavier a Japón, donde finalmente erigió la misión japonesa[26].

Sólo relativamente tarde se convirtió Hispanoamérica en un campo fecundo para las misiones jesuíticas[27]. La actividad misionera comenzó con el proyecto de Florida (1566/67), que fracasó, y con la llegada al Perú de un grupo de jesuitas bajo la dirección de Jerónimo Ruiz de Portillo (1568). Francisco de Borja (1510-1572), el tercer General de la Orden después de Ignacio, fundó las primeras provincias americanas de la Orden –Perú (1568) y México (1572)– y redactó una instrucción orientadora sobre el trabajo misionero. En ella, junto al estudio de las culturas indígenas y la formación de los indios, recomendaba el método de ganar a los otros "con suavidad de palabras y exemplo de vida"[28].

Las misiones de ultramar experimentaron progresos especialmente significativos bajo el generalato de Claudio Aquaviva (1543-1615)[29], durante cuyo gobierno las misiones de Asia vivieron un periodo de esplendor: en Japón merced a Alessandro Valignano, en China[30] con la presencia de Matteo

---

26 Véanse sus cartas en: *Documentos del Japón 1547-1557* (MHSI 137), ed. J. Ruiz de Medina, Roma, 1990.

27 Véase Congreso Internacional de Historia, *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, 1993; y Negro, Sandra y Marzal, Manuel M. (coords.): *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima-Quito, 1999.

28 Véase *Monumenta Peruana* vol. I (1565-1575) (MHSJ 75), edición de Antonio de Egaña, Roma, 1954, págs. 120-124.

29 Véanse las instrucciones referentes a las misiones en: *Epistolae Praepositorum Generalium ad patres et fratres Societatis Jesu*, vol. 1, Rollarii (Rousselaere/Roulers), 1909.

30 Véase Fujita, Neil S.: *Japan's encounter with Christianity. The Catholic mission in premodern Japan*, New York, 1991; *Handbook of Christianity in China*, vol I: 635-1.800, edited by Nicolas Standaert, (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik, section 4: China, Bd. 15/1), Leiden, 2001; Ines G. _upanow: *Disputed mission. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*, New Delhi, 1999.

Ricci (1552-1610) en la Corte Imperial de Pekín y en la cultura brahmán del sur de la India gracias a Roberto de Nobili (1577-1656). En esa misma época surgieron en Sudamérica las primeras reducciones, concretamente en el Paraguay.

Como ya hemos señalado, el término “misiones” se empleaba en diferentes sentidos. Por una parte, designaba el envío de un jesuita o grupo de jesuitas, como el del grupo de Manoel da Nóbrega (1519-1570) a Brasil o el del grupo de Francisco Xavier a Japón. Ambos llegaron a su destino en el mismo año de 1549. Las empresas vinculadas a estos envíos y los territorios de destino recibían asimismo el nombre de “misiones”. Además, se diferenciaba entre una provincia de la Orden ya establecida y sus “misiones”. Así, los establecimientos en los centros coloniales de América (colegios y residencias) se ocupaban principalmente del acompañamiento pastoral de europeos, la educación de jóvenes europeos e indios cristianizados y la formación de las nuevas generaciones de la Orden. Desde allí se organizaban las actividades a realizar en las regiones con escasa presencia colonial o en zonas limítrofes, las llamadas fronteras. También estas empresas transitorias, así como las regiones en las que tenían lugar, se llamaban “misiones”[31].

En Hispanoamérica se crearon con el curso del tiempo seis provincias de la Orden, de las que dependían numerosas misiones[32]. La provincia correspondiente al virreinato de Nueva España mantenía en total 14 misiones en las regiones nororientales, sobre todo en Sinaloa, entre los Tarahumaras, en Sonora (Pimería Baja), Arizona (Pimería Alta) y en Baja California[33] La provincia Nuevo Reino y Quito, creada en 1605 en los territorios de las Audiencias de Bogotá y Quito y posteriormente dividida en dos, desarrollaba sus misiones, entre otros lugares en el Alto Orinoco, en la actual Venezuela[34], y entre los Maynas en el Alto Marañón. La provincia jesuítica del Perú, con sede en Lima, atendía florecientes reducciones entre los Mojos

---

31 Véase Briesemeister, Dietrich: “La expansión de las misiones jesuitas hacia el interior de la América colonial”, en Barbara Potthast et alii (eds.): *El espacio interior de América del Sur. Geografía, historia, política, cultura,* Frankfurt /Madrid, 1999, págs. 35-46.

32 Véase Santos Hernández, Ängel: *Los Jesuitas en América,* Madrid, 1992.

33 Véase Hausberger, Bernd: *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko* (Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder vol. 6), Wien-München, 2000.

34 Véase Rey Fajardo, José del (ed.): *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767),* San Cristobal, Venezuela, 1992.

y Chiquitos en la actual Bolivia[35]. Las misiones de la provincia del Paraguay entre los Guaraníes en los rápidos del río Paraná son conocidas como el "Estado de los jesuitas", que incluía unas 30 reducciones. Finalmente, hay que añadir en el sur las misiones de la provincia de Chile entre los Araucanos y en las Islas Chiloé.

El concepto geográfico de misión se impuso durante la segunda mitad del siglo XVI, primero sólo dentro de la Orden, luego en el uso lingüístico general[36]. Así, en 1593, Gaspar Spitilli reunió y publicó, con el título de *Brevis et compendiosa Narratio Missionum quarundam Orientis et Occidentis* (Amberes), una recopilación de cartas concernientes a África (Etiopía), Asia (China, Japón, India) y América (Perú, México) recibidas por el General de la Orden. Pocos años después, Luis de Guzmán (1544-1605) tituló de forma expresa su informe sobre el primer medio siglo de misiones jesuíticas en Asia (India, Japón y China) como *Historia de las missiones*[37]. A comienzos del siglo XVIII, el carmelita Tomás de Jesús (Diego Sánchez Dávila) empleó el término en su obra *Stimulus missionum sive de propaganda a religiosis per universum Orbem fide* (Roma, 1610). Cuando la romana "Congregatio de propaganda fide" dio a conocer su constitución a los Nuncios Apostólicos por medio de una circular con fecha de 15 de enero de 1622 en la que el concepto que nos ocupa se empleaba como término técnico (ital. "missioni"), éste alcanzó carta de ciudadanía en la jerga eclesiástica[38].

Reflexión contextual

Las misiones en la América tanto hispana como lusa surgieron en la estela de la Conquista del Nuevo Mundo. De ahí que no tenga nada de extraño que, en relación con ellas, también se empleara terminología marcial. Así, en el Nuevo Mundo, los franciscanos, que constituían el mayor grupo de misio-

---

35 Véase Stephan, Jörg: *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768* (Historamericana 10), Stuttgart, 2000.

36 André Seumois: *Introduction a la missiologie,* Schöneck-Beckenried, 1952, págs. 61-66.

37 Guzmán, Luis de: *Historia de las missiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India oriental, y en los reynos de la China y Japon desde 1540 hasta 1601,* Alcalá, 1601.

38 Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta instructiones rescripta pro Apostolicis missionibus, vol. I, Roma, 1907, págs. 1-2.

neros (unos 7.700 en tiempos coloniales, más del doble que jesuitas, que sumaban 3.100), hablaban de “conquista espiritual”. Desde una perspectiva providencialista, Toribio de Benavente (1490-1569), llamado Motolinía, escribió que Dios había elegido a Francisco (y, por ende, a los franciscanos) como capitán de esta “conquista espiritual” en cuanto que había inspirado al Papa y a los superiores de los franciscanos para enviar a Martín de Valencia y a sus compañeros al Nuevo Mundo como los nuevos “doce apóstoles” encargados de llevar allí la doctrina del Evangelio y de fundar una nueva Iglesia primitiva[39]. Teniendo esto presente, no se puede sino concluir que Robert Ricard acertó al dar a su pionero trabajo sobre las misiones franciscanas del siglo XVI en México el título de “Conquête spirituelle”, que alude a la idea de misión como “conquista espiritual”[40].

A los jesuitas de la América tanto hispana como lusa les resultó fácil asumir tales usos lingüísticos, pues conocían este tipo de imágenes de su propia tradición espiritual (*Ejercicios espirituales*, *Constituciones*). El 25 de mayo de 1555, Manuel da Nóbrega escribió desde la localidad brasileña de São Vicente una carta al fundador de la Orden, en la que describía la gran empresa de la conversión de los indios a la vez que se quejaba de la escasez de misioneros. La Compañía (de Jesús) no dispone por el momento, decía, de suficientes “soldados para tan grande conquista”.[41] Así pues, los jesuitas de la temprana Edad Moderna denominaban pragmáticamente las misiones “conquista espiritual”. Nada de ello se vio alterado por la nueva reglamentación lingüística que, en el plano político, introdujo el rey de España Felipe II con las *Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones* (1573), las cuales prescribían que, en el futuro, la toma de tierras y la consiguiente colonización no se llamaran ya “conquista” sino “pacificación”.

Cuando el co-fundador de las reducciones jesuíticas del Paraguay, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), dio a la imprenta en Madrid en 1639 su informe sobre la forma de vida de los indios, la evolución de las reduc-

---

39 Motolinía, Toribio: *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España*, estudio preliminar F. de Lejarza (BAE vol. 240), Madrid, 1970), pág. 9.

40 Ricard, Robert: *La “conquête spirituelle” du Méxique. Essai sur l’apostolat et les methodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 a 1572* (Travaux et mémoires de l’Institut d’Ethnologie vol. 20), Paris, 1933.

41 Leite, Serafim: *Monumenta Brasiliae* vol. II (MHSJ 80), Roma, 1957), pág. 166.

ciones y la amenaza que representaban los traficantes de esclavos (bandeirantes), le puso un título afín a la terminología marcial y a las habituales metáforas ignacianas: *Conquista espiritual del Paraguay*[42]. En Chile, Diego de Rosales (1601-1677) resumió las biografías de varios misioneros bajo el título *Conquista espiritual del Reino de Chile*[43]. Paráfrasis similares se usaban también a finales del siglo XVII. El gran misionero de las regiones limítrofes septentrionales de México, el tirolés Eusebio Kino (Kühn, Chini) (1645-1711) se refiere explícitamente a las misiones de Sonora y Arizona como "nuevas conquistas espirituales y temporales en la Pimería del Reino de la Nueva Biscaya"[44]. A la hora de ponderar estas preferencias terminológicas, además del mencionado trasfondo histórico y espiritual, hay que tener en cuenta que la vida en las misiones, tal como la que, en cuanto misionero, investigador (cartografía) y organizador (con frecuencia a lomos de un caballo), desarrollaría Kino, implicaba siempre un elemento de lucha contra las adversidades de la naturaleza, así como contra enemigos exteriores.

La caracterización del trabajo misionero como conquista no sólo era frecuente en América sino también en Asia, como lo corrobora el ejemplo del historiador jesuita Francisco de Sousa (1649-1717), quien desarrolló su labor en India. Este coetáneo –y compañero de orden– de Kino tituló su obra sobre la actividad misionera de los jesuitas *Oriente conquistado a Jesu Christo* (1710)[45]. La terminología marcial y la terminología misionera se presentan, por consiguiente, aparejadas. Aun cuando las antedichas caracterizaciones reflejan el espíritu de la época, también hubo misioneros que reflexionaron sobre la misión en un contexto local y temporal más concreto.

---

42 Ruiz de Montoya, Antonio: *Conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, (Madrid 1639), Bilbao 1892, Rosario 1989.

43 Rosales, Diego de: *Seis misioneros en la frontera mapuche. Del Libro IV de la Conquista Espiritual del Reino de Chile*, vol. I, introducción, transcripción y notas de Gustavo Valdés Bunster, (Serie Quinto centenario vol. 8), Temuco (Chile), 1991.

44 Kino, Eusebio Francisco: *Las misiones de Sonora y Arizona. Comprendiendo: La crónica titulada: "Favores celestiales" y la "Relación diaria de la entrada al noroeste"*, México 1989, pág. 13. El título completo reza: *Favores Celestiales de Jesus y de Madre Santisima y del Gloriosíssimo Apóstol de la Yndias, Francisco Xavier, experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del Nuevo Reino de la Nueva Navarra desta América Septentrional*.

45 Sousa, Francisco de: *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres Companhia de Jesus da província de Goa*, introd. e rev. M. Lopes de Almeida, Porto, 1978.

José de Acosta (1540-1600) es, sin duda, uno de los grandes teóricos de las misiones en Hispanoamérica[46]. Desarrolló su tarea en el virreinato de Perú durante la segunda mitad del siglo XVI, desempeñando un papel dirigente en el III Concilio Provincial de Lima. Además de su obra sobre la naturaleza y la historia cultural de América, *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla 1590), que conoció 30 ediciones, tres de ellas en alemán, en 1588 publicó, tras largo batallar con la censura (estatal), su teoría de las misiones: *De promulgatione evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*[47]. En ambas obras se echa de ver cómo Acosta, en la exposición de sus ideas, entrelaza la tradición occidental que tan familiar le era con un profundo conocimiento del mundo americano. Esta combinación le permite una visión crítica y a la vez diferenciada de las cosas. Por una parte, critica con dureza la funesta alianza de misión y violencia: "Dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la expansión de la espada en la guerra, no sé por qué nuestra época ha hallado no sólo la manera de juntarlas, sino aun de hacerlas depender necesaria y legalmente una de otra." (DP I, 246s). Así, por una parte, ve en los pecados de sus compatriotas –verbigracia: avaricia, lujuria y violencia– el mayor obstáculo para la misión. Por otra, es capaz de percibir diferenciadamente las culturas indígenas y elaborar una especie de etnología comparada[48]. Su teoría de la misión se caracteriza precisamente por ofrecer una tipología respetuosa y comparativa de los pueblos "bárbaros" y por mostrar los métodos misioneros adecuados a las respectivas circunstancias culturales.

Haciéndose eco del ideal de misión propio de la Orden, Acosta define las "misiones" desde un punto de vista geográfico y teológico como aquellas "salidas y giras (peregrinationes) que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar" (Missiones vero intelligo eas excursiones et peregrinationes quae oppidatim verbi divini causa suscipiuntur. DP II, 330s). En la línea del uni-

---

46 Véase Lopetegui, León: *El padre José de Acosta S.I. y las misiones, especialmente Americanas, del siglo XVI*, Madrid, 1942; Burgaleta, Claudio M.: *José de Acosta (1540-1600). His life and thought,* Chicago, 1999.

47 Acosta, José de: *De procuranda Indorum salute,* vol. 1: *Pacificación y colonización,* vol. 2: *Educación y evangelización* (Corpus Hispanorum de Pace vol. XXIII y XXIV), Madrid, 1984, 1987; citamos bajo la sigla DP el volumen y la página.

48 Véase Pagden, Anthony: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa,* Madrid, 1988 (ingl. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology,* Cambridge 1982).

versalismo salvífico cristiano, acentúa repetidamente que el mensaje del Evangelio se dirige a todas las gentes: “No hay raza ninguna de hombres que esté excluida de la predicación del Evangelio y de la fe.” (Neque enim genus aliquod hominum exclusum est in Evangelii fideique communicatione. DP I, 74). Acosta se vio obligado a insistir en la capacidad de los indios para ser partícipes de la salvación, porque no pocas veces les era negada dicha capacidad a los “salvajes” a causa de su primitiva forma de vida, su naturaleza corrupta o la dificultad de sus idiomas. Con vistas a eludir la contraposición entre civilizados y salvajes, Acosta desarrolla la mencionada tipología comparativa de aquellos a quienes llama “bárbaros” debido tan sólo a la ausencia de lo distintivo de la religión cristiana[49].

Detengámonos un momento en su conocida clasificación de tres estadios culturales evolutivamente concebidos (DP I, 61-71). En la primera clase incluye a los indios, los chinos y los japoneses, que disponen de instituciones políticas estables, cultura escrita, ciudades y comercio. Con estos pueblos, los métodos misionales de la Antigüedad pueden ser aplicados “more apostolico”, esto es, “sin ir acompañados de ningún aparato militar” (DP I, 302s).

A la segunda clase pertenecen pueblos con organización política, cultura urbana y culto religioso, pero carentes de cultura escrita, como en el caso de los grandes reinos de los aztecas o los incas. Ni siquiera por mor de la protección de inocentes (sacrificios humanos) considera moralmente lícito el sometimiento político de reinos independientes con miras a preparar la misión. Lo más que se puede hacer es sustraer de la autoridad pagana a los indios convertidos al cristianismo y someterlos a la autoridad cristiana (cf. DP I, 253-301).

Finalmente, a la tercera clase asigna a los indios de las tierras bajas, quienes viven como animales salvajes sin residencia fija, “sin pactos y compassión” (DP I, 306s). Ciertamente no deben ser tratados como animales, pero sí como niños que han de ser educados. En este caso, la misión requiere un acompañamiento militar por si se hace necesario defenderse, así como de una benévola inducción a adoptar una forma de vida sedentaria.

---

49 Brading, David A.: *The first America. The Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal state 1492-1867*, Cambridge, 1991, págs. 187-188.

Para todos los tipos de misión, entendida ésta como un método nuevo y adaptado de evangelización (DP I, 338s), rigen los siguientes principios:

* La no violencia como renuncia a usar medios constrictivos ("que de ninguna manera se ha de propagar la fe con violencia y con injuria" (DP I, 378s);
* La integridad de vida como concordancia entre fe y vida ("que las costumbres sean coherentes con la fe" (DP I, 320s, 364s);
* Conocimientos de lenguas, para entender las culturas indígenas y poder evangelizar en el idioma vernáculo (DP I, 368s; II, 46-83).

En conjunto, las misiones jesuitas en Oriente y Occidente –objeto, por lo demás, de intensa investigación en la actualidad[50]– manifiestan una clara tendencia a configurarse como un pacífico encuentro entre pueblos y religiones, aunque este proceso intercultural de aprender a valorar la alteridad necesitó su tiempo. Cobró expresión en numerosas formas de convivencia y aceptación de la otra cultura (*accommodatio*), en la creación de un sistema educativo, en la comunicación intercontinental (informes, correspondencia) y en el intercambio humano, religioso, científico, cultural y artesanal. El erudito Gottfried Wilhelm Leibniz caracterizó este esfuerzo en una ocasión como "commerce de lumière"[51].

Aplicación actual

El historiador de la temprana Edad Moderna Wolfgang Reinhard ve en las actividades de la orden jesuítica durante la época del confesionalismo un proceso de modernización, debido sobre todo a su programa pedagógico y a sus misiones fuera de Europa. "Por muy controvertidos que hoy sean, los intentos de adaptar el mensaje cristiano a las concepciones autóctonas y de propiciar un cambio cultural dirigido, que [la Orden] llevó a cabo en sus

---

50 Véase Sievernich, Michael: "Die Jesuitenmissionen in Amerika. Ein Überblick über die neuere Forschung (16. bis 18. Jahrhundert)", *Theologie und Philosophie* 76, Freiburg , 2001, págs. 551-567; Sievernich, Michael: "Die Jesuitenmissionen in Asien. Ein Überblick über die neuere Forschung (16. bis 18. Jahrhundert)", *Theologie und Philosophie* 77, Freiburg, 2002, págs. 389-423.

51 Widmaier, Rita (ed.): *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)* (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs vol. 11), Frankfurt, 1990 (carta 2 de diciembre de 1697 de Antoine de Verjus).

misiones, representan algunas de las escasas alternativas serias al por lo demás brutal etnocentrismo de la expansión europea por todo el planeta y constituyen, por eso mismo, un experimento de seductora actualidad"[52].

En la era de la globalización, la actualidad de la misión no ha hecho sino acrecentarse, y la Compañía de Jesús ha respondido con la elaboración de nuevos planteamientos del encargo misionero a la luz de sus directrices espirituales y en conformidad con sus Constituciones. Entre tales respuestas, se cuenta el concepto de "inculturación", que, formulado en círculos de la Orden en la década de 1970, alcanzó una considerable influencia en la Iglesia universal[53]. El neologismo "inculturación" alude a la recíproca relación entre el cristianismo y las culturas implicadas y prolonga los esfuerzos realizados anteriormente en torno al término "accommodatio", cuyas limitaciones, sin embargo, no hereda.

El concepto de "inculturación", originado en el discurso teológico sobre la misión[54] y bien fundado desde un punto de vista antropológico-cultural[55], fue asumido por la 32ª Congregación General de la Compañía de Jesús, celebrada en 1974-75. Esta asamblea, que constituye el órgano legislativo de la Orden, lo entiende como "encarnación del Evangelio" en los valores culturales de los distintos pueblos, sobre todo en Asia y África, aunque también en países descristianizados y dominados por ideologías ateas.

Al éxito y multiforme recepción del nuevo concepto[56] contribuyó el entonces General de la Compañía de Jesús, el antiguo misionero en Japón Pedro Arrupe (1907-1991). Por encargo de la Congregación General, redactó un documento sobre este tema y definió la inculturación como el "esfuerzo que hace la Iglesia por presentar el mensaje y valores del Evangelio encarnados en formas y términos propios de cada cultura, de modo que la fe

---

52 Reinhard, Wolfgang: "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationsgeschichte* 68, Gütersloh, 1977, págs. 226-252, aquí la pág. 241.

53 Sievernich, Michael: "Jesuit Theologies of Mission", *The Way* 42/1, Oxford , 2003, págs. 44-57.

54 Véase Masson, Joseph: "L'Eglise ouverte sur le monde", *Nouvelle Revue Théologique* 84, Bruselas 1962, págs. 1.032-1.043, aquí pág. 1.038: "catholicisme inculturé d'une façon polymorphe".

55 La antropología cultural habla de "enculturación": Herskovits, Melville J.: *Man and his works. The science of cultural anthropology*, New York, 1950, págs. 39-45, passim.

56 Véase F. Guillemette: "L'aparition du concept d'inculturation. Une reception de Vatican II", *Mission. Journal of mission studies* 2, Ottawa, 1995, págs. 53-78.

y la vivencia cristiana de cada Iglesia local se inserte, del modo más íntimo y profundo posible, en el propio marco cultural"[57].

Igual que el cristianismo siempre está mediado culturalmente, las culturas con las que traba relación se hallan configuradas por otras religiones. Por eso, la inculturación no consiste en un encuentro entre un cristianismo "desnudo", sin cultura, por una parte, y una cultura carente de religión, por otra. Antes bien, la entrada del cristianismo en otras culturas debe producirse de forma integradora y a la vez crítica, de suerte "que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione", como subraya el Concilio Vaticano II (*Lumen gentium* Nr.17).

Con la categoría de "inculturación"[58], recibida de manera generalizada en la Iglesia universal[59], la Compañía de Jesús ha realizado una significativa contribución a la forma de entender la misión en la era de la globalización. Pues este concepto pone la actividad misionera en relación con los mundos culturales del presente, desde las culturas continentales a las pequeñas culturas indígenas, desde la cultura de la Modernidad tardía a las nuevas síntesis culturales urbanas. De este modo, la propia inculturación se ve ubicada en un marco más amplio, que deja su sello en el nuevo ideal misionero de la Compañía de Jesús. Eso fue lo que ocurrió en la 34.ª Congregación General de la Orden (1995), que correlaciona el "envío" de los jesuitas al servicio de la fe conforme a las Constituciones con los mundos sociales, culturales y religiosos. Dicho en forma de eslogan: A la misión, al servicio de la fe, pertenecen inalienablemente la dimensión de la justicia, la inculturación y el diálogo interreligioso[60].

---

57 [Pedro Arrupe]: "Documento de trabajo sobre la inculturación", *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XVII, fasc. II - anno 1978, Roma, 1978, págs. 238-255, aquí pág. 240.

58 Véase Crollius, Arij Roest: "What is so new about inculturation", *Gregorianum* 59, Roma, 1978, págs. 721-738.

59 Véase Juan Pablo II: *Catechesi tradendae* [1979], no. 53; *Redemptoris missio* [1995], no. 52; Commissio Theologica Internationalis: "Fides et inculturatio", *Gregorianum* 70, Roma, 1989, págs. 625-646.

60 Véase *Decretos de la Congregación general 34 (15.ª desde la restauración de la Compañía)*, Roma, 1995, 82; Starkloff, Carl F.: *Pilgrimage reenvisioned. Mission and culture in the last five General Congregations* (Studies in the spirituality of the Jesuits vol. 32), St. Louis 2000.

A lo largo de la historia, la comprensión de la misión en la Compañía de Jesús ha adquirido múltiples facetas y generado impulsos que desbordan con mucho los límites de la Orden. A la vista de la subrepticia exculturación que el cristianismo está experimentando en la Modernidad tardía, la actualidad de la misión cobra forma concreta en el intercalado concepto de inculturación. Ya no se trata, por decirlo con una expresión de Baltasar Gracián, de exportar "la portátil Europa"[61], sino de propiciar un cristianismo arraigado e implantado en las culturas del mundo.

61 Gracián, Baltasar: *El criticón,* en Obras completas, edición de Luis Sánchez Laílla, Madrid, 2001, pág. 807.


CSIC


cc
creative
commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS


9 788400 083687